



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

UC-NRLF



B 4 598 624

YD042115

Kant
Metaphiloz.

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received *Oct* 188*6*
Accessions No. *32372* Shelf No.

Kant's **Prolegomena nicht doppelt redigirt.**

Widerlegung

der

Benno Erdmann'schen Hypothese

von

Emil Arnoldt.



BERLIN.

Verlag von Leo Liepmannsohn

W. 52. Markgrafenstrasse.

1879.

B279
Z7A8

Aus der
Altpreussischen Monatsschrift
herausgegeben von
R. Reicke und E. Wichert
Band XVI. Heft 1 u. 2. S. 1-78
besonders abgedruckt.

32372-



Benno Erdmann, der neue Herausgeber der Kant'schen Prolegomena,*) hat für seine Einleitung zu diesem Werke, welche dessen historische Erklärung enthalten soll, folgenden Ausspruch Kant's zum Motto gewählt: „Es ist gar nichts Ungewöhnliches, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte.“ Ist die Wahl dieses Mottos ein Anzeichen von Eigendünkel, oder von Bescheidenheit? Vielleicht das letztere! Vielleicht soll der Leser sich bemühen, den Verfasser der Einleitung besser zu verstehen, als er sich selbst verstand. Wenigstens hat dieser seine Begriffe oft nicht genugsam bestimmt, und sich selbst genugsam oft citirt, dass beide Umstände die ihm günstige Auslegung unterstützen.

Auch ist er sich bewusst, „dass die Aufgabe seiner Untersuchung schwer zu lösen sei“ (S. II d. Einl.). „Sie fordert, die inneren Fortwirkungen und äusseren Anregungen zu bestimmen, von denen Kants Entwicklung in der Zeit zwischen der Beendigung der Kritik der reinen Vernunft und der Fertigstellung der Prolegomenen abhängig gewesen ist, so dass die letzteren als das nothwendige Product aller dieser Einflüsse begriffen werden können.“

Doch andererseits ist er sich auch bewusst, dass er den „einzigsten

*) Immanuel Kant's Prolegomena zu einer jeden künftigen Methaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeben und historisch erklärt von Benno Erdmann. Leipzig 1878. Leopold Voss.

Weg wandelt, den es zu der Schlichtung des allgemeinen Streites über den eigentlichen Sinn des kritischen Hauptwerks giebt,“ -- „des Gegensatzes der Interpretationen,“ in welchen selbst „die Prolegomena“ sind „hineingezogen“ worden, — der „verschiedenartigen Auffassungsweisen, welche den gegenwärtigen Stand der Einsicht in die Gedankenarbeit Kants auf eine nicht eben erfreuliche Weise characterisiren.“ Dieser einzige Weg „ist der dichtverwachsene, vorläufig noch an fast keiner Stelle sicher erkennbare Pfad, der durch die Entwicklungsgeschichte Kants führt.“ S. I u. II d. Einl.)

Aber wird dieser rüstige Bearbeiter der „Entwicklungsgeschichte Kants,“ der sich ausdrücklich als Pfad- oder Bahnbrecher darin ankündigt, den Streit über die richtige Auffassung des Inhalts der Kritik der reinen Vernunft zu schlichten beginnen? Weiss er denn deutlich, was er will? Er erklärt auf S. II der Einleitung, dass der Weg zur Schlichtung des Streites, welche Auffassung von dem Inhalt der Kritik der reinen Vernunft die richtige sei, durch die Entwicklungsgeschichte Kant's führt. Hiernach soll die richtige Entwicklungsgeschichte Kant's die Voraussetzung sein für die richtige Auffassung von dem Inhalt der Kritik der reinen Vernunft. Auf der Seite IV des Vorworts aber erklärt der Verfasser; Die Geschichte der Philosophie „soll nicht sowol zeigen, was ein philosophisches System enthält, als vielmehr, wie dasselbe geworden ist. Eine solche Erkenntniss des Inhalts ist eine unter den Voraussetzungen — — der Reconstruction der philosophischen Entwicklung.“ Hiernach soll die richtige Auffassung von dem Inhalt der Kritik der reinen Vernunft eine der Voraussetzungen sein für die richtige Entwicklungsgeschichte Kant's. Die zweite Erklärung ist das Gegentheil der ersten.

Ein anderes ist die Entwicklungsgeschichte der Philosophie und ein anderes die Entwicklungsgeschichte der Philosophen. Die Entwicklungsgeschichte der Philosophie ist mit Einsicht und Umsicht, und auch für die Kant'sche Philosophie genau in der Tendenz geschrieben worden, in welcher sie der Verfasser der „Einleitung“ geschrieben wünscht, nämlich „die causale Entwicklung der philosophischen Probleme und ihrer Lösungsversuche zu reproduciren.“ Sie betrachtet die Philosophen — ob mit Recht, oder Unrecht, — als Organe und Re-

präsentanten der von Geschlecht zu Geschlecht nothwendig fortschreitenden Philosophie. Eine solche Geschichte der Philosophie oder einen Beitrag zu ihr will der Verfasser der Einleitung nicht schreiben, ob schon er auf Seite IV und V des Vorworts sich so vernehmen lässt, als ob er es wolle. Die Entwicklungsgeschichte von einzelnen Philosophen dagegen ist meines Wissens nur gelegentlich, und als eine Geschichte ihrer individuellen philosophischen Entwicklung, als eine Geschichte der Ausbildung, welche jede ihrer Epoche machenden Doctrinen zufolge einer vertieften Gedankenarbeit oder einer äusseren Beeinflussung fand, wenigstens für Kant nicht mit der Gründlichkeit und Ausführlichkeit geschrieben worden, welche der Verfasser der „Einleitung“ von ihr verlangt. Diesem Verlangen entsprechen will er, wie es scheint, zunächst.

Der Name „Entwicklungsgeschichte“ erinnert an die naturwissenschaftlichen Entwicklungsgeschichten, mit denen man in der Gegenwart ein nicht gefahrloses Spiel treibt. Aber der Name ist nicht die Sache. Die Sache, für Kant auf Grund genauer Kenntniss von dem Inhalt seiner Doctrinen zu Stande gebracht, kann höchst nutzbar sein für jeden, der diese Kenntniss besitzt und diese Entwicklungsgeschichte wo möglich sich selbst construiert. Freilich kann sie auch ihm nicht Einsicht verschaffen in die Entstehung jener Doctrinen. Denn die Entstehung der Doctrinen oder der Process, durch welchen die Conception philosophischer Grundgedanken in einem Individuum vor sich ging, entzieht sich aller menschlichen Nachforschung und Einsicht, auch der Einsicht des Individuums selbst, in dem er zum Durchbruch kam. Aber die Ausbildung der Doctrinen und ihrer Begriffe, zumal wenn diese Begriffe überkommene waren, lässt sich einigermassen verfolgen. Zu dieser Verfolgung jedoch ist immer schon die Kenntniss von dem Inhalt der Doctrinen und ihrer Begriffe erforderlich, und zumal die Kenntniss von dem Inhalt beider in der letzten und höchsten Ausbildung, welche ihnen das philosophirende Individuum gab. Diese Kenntniss muss man auf den Weg, der durch „die Entwicklungsgeschichte“ führt, mitbringen, damit man sich an ihr orientire. Dagegen ist es unmöglich, dass man sich an dem Wege der „Entwicklungsgeschichte“ orientire über den Inhalt der Doctrinen und der ihnen zugehörigen Begriffe.

Nun will der Verfasser der „Einleitung“ in seiner „Entwicklungsgeschichte Kants“ zeigen, „wie“ das Kant'sche System „geworden“, nicht bloß wie es ausgebildet; und er will ferner die Ausbildung der Kant'schen Doctrinen und der ihnen zugehörigen Begriffe nicht zeigen auf Grund einer vorangehenden Erkenntniss ihres Inhalts, sondern er will die Erkenntniss ihres Inhalts gewinnen und den Streit über diesen Inhalt schlichten auf Grund der „Entwicklungsgeschichte.“ Daher will er nach meiner Ansicht Unmögliches auf Grund einer Selbsttäuschung.

Es wird so viele verschiedene Entwicklungsgeschichten Kant's geben, als es verschiedene selbständig durchdachte Auffassungen von dem Inhalt der Kant'schen Doctrinen giebt. Und das Vorgeben, vermittelt „einer historischen Untersuchung“, welche „die sachliche Würdigung nicht ausschliesst“ (Vorw. S. IV u. V), über die richtige Erkenntniss des Inhalts jener Doctrinen entscheiden zu können, erweckt den Verdacht einer stillen Absicht, gemissbilligte, — verwerfliche Auffassungen von dem Inhalt mit dem Schein einer objectiven Wahrheit auszustatten, die durch historische Forschung gewonnen ward. Als ob die objective Wahrheit der historischen Forschung nicht auf jedem Gebiete der Historie eines ihrer fraglichsten Requisite wäre!

Zu welchen Ergebnissen ist denn nun der Verfasser der „Einleitung“ gelangt durch seine Forschung in der „Entwicklungsgeschichte Kants“ von der Vollendung der Kritik der reinen Vernunft bis zur Schöpfung und Vollendung der Prolegomena? Die Beurtheilung der Richtigkeit aller dieser Ergebnisse würde eine Probe davon ablegen, ob es dem Verfasser der Einleitung gelingt, auf dem Wege, den er für den „einzigsten zu der Schlichtung des Streites“ über den Inhalt Kant'scher Doctrinen ausgiebt, diesen Streit wirklich zu schlichten, sei es auch nur in Bezug auf eine einzige Doctrin, — ja nur in Bezug auf einen einzigen Begriff einer einzigen Doctrin. Da er aber die richtige Erkenntniss des Inhalts durch die vorangehende richtige Erkenntniss der „Entwicklungsgeschichte“ bedingt glaubt, so ist es geboten, ihm auf seinen „einzigsten Weg“ zu folgen und zunächst bloß die Richtigkeit des rein historischen Ergebnisses zu prüfen, von welcher er selbst die Richtigkeit seiner übrigen Ergebnisse abhängig macht. Dabei führt der vermeintliche

„einzige Weg“ zur Schlichtung des Streitiges, wie vorweg anzunehmen, auf einen neuen und auf einen dem Streit über den Inhalt fremden Gegenstand des Streitiges, — auf vermuthete Facta, welche der Verfasser der „Einleitung“ für historisch gewisse Facta ausgiebt. Ich werde mich im Folgenden auf die Prüfung dieser Facta beschränken und nur ein einziges Mal auf eine Prüfung der Ansichten des Verfassers der Einleitung über Kant'sche Doctrinen ausführlicher mich einlassen.

Ueber das rein historische Ergebniss seiner rein historischen Untersuchung sagt der Verfasser der „Einleitung“ auf S. III des Vorworts: „Die vorliegende Ausgabe von Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik ist durch die Wahrnehmung veranlasst, dass dieselben aus einer doppelten Redaction entstanden sind. Ich fand, dass Kant noch vor dem Erscheinen irgend einer öffentlichen Besprechung seiner Kritik der reinen Vernunft den Plan zu einem erläuternden Auszug gefasst und grossentheils auch ausgeführt hatte, als er durch das Erscheinen der Göttinger Recension bewogen wurde, den noch nicht vollendeten Theil seines Auszugs zu verkürzen und dem ganzen Werk vielfache, zum Theil umfangreiche Zusätze und Einschiebungen historischen und kritischen Inhalts anzufügen. Die genauere Untersuchung ergab, dass es möglich sei, die beiden heterogenen Bestandtheile nahezu vollständig und sicher zu trennen. Dieselbe zeigte zugleich, dass erst auf Grund dieser Trennung die Frage, in welchem Sinne hier bereits eine Aenderung des Gedankeninhalts der Kritik der reinen Vernunft vorhanden sei, hinreichend beantwortet werden könne.“

Dagegen sage ich: Nicht eine Wahrnehmung von Seiten des Verfassers der „Einleitung“ war es, dass Kant's Prolegomena aus einer doppelten Redaction entstanden seien, sondern ein Schluss, und ein übereilt gezogener Schluss. — Sodann: Sein Finden, welches der Verfasser der Einleitung auf zwei ihrer Gewissheit nach sehr verschiedene Vorgänge zugleich erstreckt, war für jeden von beiden ein anderes. Es war das eine Mal ein Ausfindigmachen, das andere Mal ein Erfinden. Er machte, wenn man will, ausfindig, dass Kant noch vor dem Erscheinen irgend einer öffentlichen Besprechung seiner Kritik der reinen Vernunft den Plan zu einem — Auszug gefasst hatte; d. h. er fand für diejenigen,

denen diese Thatsache war verloren gegangen, diese Thatsache wieder durch Nachsuchen in einer Anzahl gedruckter Briefe. Aber er erfand, dass Kant vor jenem Zeitpunkt jenen Plan „grossentheils ausgeführt hatte;“ d. h. er stellte etwas Unbeglaubigtes, etwas, wovon es zweifelhaft ist, ob es je Statt fand, als einst wirklich, als beglaubigt, als historisch gewisse Thatsache dar. Dazu erfand er, dass Kant durch das Erscheinen der Göttinger Recension bewogen wurde, den noch nicht vollendeten Theil seines Auszugs zu verkürzen und dem ganzen Werk vielfache, zum Theil umfangreiche Zusätze und Einschreibungen historischen und kritischen Inhalts anzufügen. Aber er hätte unter Umständen ausfindig machen können, dass Kant in den Prolegomenen an mancherlei Stellen die Irrthümer der Göttinger Recension über seine Lehrmeinungen zurückweist und beseitigt. — Ferner: Die Behauptung, „dass es möglich sei, die beiden heterogenen Bestandtheile nahezu vollständig und sicher zu trennen,“ ist richtig darin, dass die Trennung der Auseinandersetzungen, in welchen Kant die Irrthümer der Göttinger Recension beseitigt, von den übrigen Auseinandersetzungen der Prolegomena an mehreren Stellen in einem gewissen Umfange mit Sicherheit kann vollzogen werden, aber falsch darin, dass die letzteren und die ersteren „heterogene Bestandtheile“ der Prolegomena sind. Jene Trennung kann nämlich mit Sicherheit nur da vollzogen werden, wo Kant direct die Irrthümer der Göttinger Recension widerlegt. Daneben sind Stellen vorhanden, an denen er die Recension kann, aber nicht muss im Sinne gehabt haben. — Endlich: Eine solche Trennung, auch die mit Vorsicht und Umsicht vollzogene, ist für die Erkenntniss des Inhalts der Prolegomena wie der Kritik der reinen Vernunft von untergeordneter Bedeutung; eine Trennung aber, welche in einer Ausgabe der Prolegomena die getrennten Stücke irgend wie als heterogene Bestandtheile markirt, ist irreführend und eine Verderbung des Werks.

Die Auseinandersetzungen, durch welche der Verfasser der „Einleitung“ seinen Schluss auf eine doppelte Redaction der Prolegomena sucht annehmlich zu machen, gebe ich numerirt, und jede derselben von meinen Ausstellungen begleitet. Wer die letzteren von Nummer zu Nummer überspringt, erhält bei fortgehender Lesung der ersteren

die Argumentation, die ich bekämpfe, im Zusammenhang ihrer einzelnen Theile.

1

„Schon im Anfang August 1781 war Kant Willens, „einen populären Auszug seiner Kritik“ (wie Hamann etwas thöricht „erklärt „auch für Laien““) herauszugeben“ (S. IX). Es war in „ihm „der Wunsch“ lebhaft, „den Kern seiner Gedanken durch „eine erläuternde Zusammenfassung seiner Untersuchungen bloss- „zulegen“ (S. IX). Dabei „handelte es sich für Kant in der That „lediglich um einen erläuternden Auszug aus seiner Kritik „der reinen Vernunft“ (S. XI).

Lediglich um einen „erläuternden Auszug aus der Kritik? Um was soll es sich denn weiter handeln? Etwa um die späteren Prolegomena? Aber es handelte sich für Kant nach den vorliegenden Quellenangaben in dem ersten Drittheil des August 1781 so wenig um die Prolegomena, dass es sich für ihn nach jenen Angaben damals noch gar nicht um einen „erläuternden“ Auszug handelte. So lange der Verfasser der „Einleitung“ sein „erläuternd“ nicht historisch belegt hat, werde ich behaupten, dass Kant's beabsichtigter „erläuternder“ Auszug „im Anfang August 1781“ eine Erfindung des Verfassers der Einleitung ist. Diese Erfindung hatte er nöthig. Darum soll Hamann's Erklärung: „für die Laien“, Hamann's Erfindung sein, und „etwas thörichte“ Erfindung. Wenn nur nicht sofort augenscheinlich würde, wen dieses „etwas thöricht“ in Wahrheit trifft!

Denn freilich schreibt Hamann an Herder den 5. August 1781 nur: „Kant ist Willens, einen populären Auszug seiner Kritik auch für Laien auszugeben“ (Ham. Schr. herausgeb. von Roth VI, 202.), und „Willens sein“, kann der Verfasser der Einleitung sagen, deutet auf ein unbestimmtes Gerücht. Aber er hat übersehen oder vergessen, dass Hamann an Hartknoch den 11. August 1781 schreibt: „Kant redet von einem Auszug seiner Kritik in populärem Geschmack, den*) er für die Laien herauszugeben verspricht.“ (VI, 206.)

*) bei Roth Druckfehler: „die“.

Hamann hatte dies von Kant selbst gehört, wahrscheinlich — diese Vermuthung wird wohl statthaft sein — bei dem Besuche, den er ihm vor dem 11. oder wohl schon vor dem 5. August abstattete, um sich für das „gebundene Exemplar“ der Kritik der reinen Vernunft zu bedanken, das er von Kant „in der Morgenstunde“ des 22. Juli 1781 erhalten hatte (VI, 201. Gildemeister II, 353). Wenn Hamann's Angaben über Kant's literarische Pläne und Beschäftigungen vom August 1781 bis zur Vollendung der Prolegomena überhaupt für historisch gültig erachtet werden, dann müssen seine Worte: „Kant redet“, „Kant verspricht“ als Zeugniß dafür gelten, dass die Aeußerung: „Auszug in populärem Geschmack für die Laien“, eine Aeußerung Kant's ist. Also ist das, was bei der Absicht, „einen Auszug aus der Kritik der reinen Vernunft in populärem Geschmack für die Laien“ herauszugeben, „etwas thöricht“ sein soll, nicht „etwas thöricht“ gewesen in Hamann, sondern „etwas thöricht“ in Kant.

Und warum muss denn in Kant diese Absicht „etwas thöricht“ gewesen sein? Weil sie unausführbar ist? Aber der Erfolg lehrt das Gegentheil. Sie ist mehrfach ausgeführt worden, — meisterhaft ausgeführt unter Kant's Auspicien und Kant's Augen im Jahre 1784 durch M. Johann Schultz, nicht ungeschickt ausgeführt, aber mit Berücksichtigung auch der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, und mit gewissen Abweichungen von Kant, durch Kiesewetter.*)

Oder war sie „etwas thöricht“ deshalb, weil Kant bei der Ausführung derselben einem Zweck, der keinen Werth hat, nämlich der Aufklärung der Laien, das aufopfern musste, was einen Werth hatte, nämlich seine Arbeitskraft und Arbeitszeit? Ich will es dem Verfasser der Einleitung gern glauben, dass er sich zur Aufklärung der gebildeten Laien nicht herbeilassen würde, wäre es ihm gegeben, auf ein Werk

*) In dessen „Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neueren Philosophie für Uneingeweihte. Berlin 1795. Ich meine nicht sowohl den Anhang, „der einen gedrängten Auszug aus Kant's Kritik der reinen Vernunft enthält,“ als vielmehr den ersten Abschnitt dieses Buches: „Beantwortung der Frage, was kann ich wissen?“ (S. 10—172). — Zweite Auflage 1798 (S. 15—194). — Dritte Auflage in 2 Thln. 1803 (I, 31—231). — Vierte Ausg. (von Flittner) 1824, welche auch wieder den „gedrängten Auszug“ (1. Abthl. 249—264) enthält, (1. Abth. S. 20—150).

wie die Kritik der reinen Vernunft als auf seine eigene Production zurückzublicken. Er würde seine Kraft und seine Zeit ganz anders zu verwerthen wissen. Aber das Urtheil über das, was an schriftstellerischen Leistungen von Werth ist für das aufklärende Individuum und für die aufzuklärende Menschheit, hängt von der moralischen Werthschätzung des Lebens und aller Lebensbeziehungen ab. Und mit Rücksicht auf die Verschiedenheit dieser Werthschätzung mag mir der Ausruf verstattet sein: oh! über den etwas thörichten Kant und den nicht etwas thörichten Verfasser der „Einleitung“!

Da wir über Kant's Auszug durch nichts weiter unterrichtet sind, als durch die eine und die andere Angabe Hamann's, so muss es also für uns historisch feststehen, dass Kant im August 1781 einen Auszug in populärem Geschmack für Laien herauszugeben beabsichtigte. Nun ist freilich jeder solcher Auszug, wenn er gelingt, erläuternd, indem er das Wesentliche des auszuziehenden Werks von dem Minderwesentlichen scheidet und rein hält, die Grundbegriffe in ihren Merkmalen deutlich darlegt, die Doctrinen auf die gewichtvollsten Lehrsätze reducirt und die Beweise dieser Lehrsätze so vorträgt, dass jeder Denkende jeden Lehrsatz aus der Verbindung von Grundbegriffen als das nothwendig entspringende Resultat einer Schlussfolgerung nachzuerzeugen im Stande ist. Indem ein Auszug so das Grundwerk läutert, erläutert er es, d. h. macht er es durchsichtig, macht er es fasslich, ob er gleich dabei, wie natürlich, die Darstellung des Grundwerks so wenig als möglich ändern, — ja die Worte desselben überall wiedergeben wird, wo der Zweck der Durchsichtigkeit und Fasslichkeit diese Wiedergabe gestattet. So konnte Joh. Schultz seine „deutliche Anzeige des Inhalts“ und seine „Winke zur nähern Prüfung“ der Kritik der reinen Vernunft „Erläuterungen über“ sie nennen.

Einen Auszug dieser Art konnte der Verfasser der Einleitung für seinen Zweck nicht gebrauchen. Denn die Stücke, die er in den Prolegomenen als den Auszug bezeichnet, welchen Kant im August 1781 beabsichtigte und „etwa im September 1781 begann,“ sind weder populär, noch für Laien berechnet; auch schliessen sie sich im Einzelnen

nicht unmittelbar an die Ausführungen der Kritik der reinen Vernunft an. Darum musste Kant's Absicht, einen populären Auszug für Laien herauszugeben, als „etwas thöricht“ dargestellt, und ein „erläuternder Auszug“ ganz anderer Art schon für den August und September 1781 erfunden werden. Nun enthalten freilich die Prolegomena kaum in einem einzigen ihrer Theile und Stücke so wenig irgend wie einen erläuternden Auszug, dass vielmehr das Verständniss beinahe eines jeden dieser Stücke nicht bloß die Kenntniss, sondern ein nicht oberflächliches Verständniss desjenigen Stückes der Kritik der reinen Vernunft voraussetzt, zu welchem es in Beziehung steht. Wenn aber „erläuternder Auszug“ und „erläuternde Zusammenfassung der Untersuchungen“ und „Blosslegung der Grundgedanken“ der Kritik der reinen Vernunft identificirt und gelegentlich statt einer dieser Bezeichnungen die Bezeichnung: „populärer Auszug“ eingesetzt wird, dann gewinnt die Vermuthung von einer doppelten Redaction der Prolegomena schon eher den Schein der Haltbarkeit. Aber bereits hier zeigt sich, meine ich, dass sie kaum haltbar ist. Denn das, was der Verfasser der Einleitung in den Prolegomenen für den im August 1781 von Kant begonnenen Auszug will gehalten wissen, ist 1) gar kein Auszug, sondern es ist eine allerdings im Anschluss an die Kritik der reinen Vernunft, aber eine nach anderer Methode, unter anderen Gesichtspunkten angelegte, und eine durchaus frei und selbständig durchgeführte, darum aber auch allein für sich nicht leicht verständliche Behandlung der Grundgedanken der Kritik; und es ist 2) eben so wenig als ein Auszug, ja noch weniger, ein „populärer Auszug“, ein „Auszug in populärem Geschmack für die Laien.“

Die Erfindung eines „erläuternden Auszugs“ indess, welcher mehr sein soll, als ein „populärer Auszug für Laien“, war dem Verfasser der Einleitung, ausserdem dass sie die erste und die hauptsächlichste Stütze für seine Annahme einer doppelten Redaction der Prolegomena darbot, auch zu dem Zwecke nöthig, um sogleich für die „Entwicklungsgeschichte“ Kant's nach der Vollendung der Kritik der reinen Vernunft einen Fortgang zu gewinnen. Denn:

2.

„Zu einem erläuternden Auszug hatte Kant noch vor dem „Erscheinen irgend einer öffentlichen Besprechung seiner Kritik „der reinen Vernunft den Plan gefasst“ in Folge „innerer Einwirkungen“ und äusserer Anregungen“ (S. III d. Vorw. S. II u. V „der Einl.).

„Die inneren Einwirkungen“ waren „Fortwirkungen der bereits „von ihm entwickelten Gedankenreihen.“ „Sie mussten am grössten „werden in dem für Kants eigenes Urtheil werthvollsten Abschnitt „der Kritik der reinen Vernunft, in der transscendentalen Deduction „der Kategorien.“ „Er hatte das Bewusstsein, dass seine Arbeit „hier am wenigsten abgeschlossen sei.“ „Und sicher dauerte es „nicht lange, bis er die Nothwendigkeit einer gänzlichen Umarbeitung“ derselben „eingesehen hatte.“ „Vielleicht noch im Jahre „des Erscheinens seiner Kritik wusste Kant, dass er diesen werthvollsten Abschnitt vollständig neu zu bearbeiten habe, und „sicher war er, wie wir sehen werden, bereits am Anfang des „folgenden an einer solchen thätig“ (S. IV u. V der Einl.).

Dass Fortwirkungen der in der Kritik der reinen Vernunft entwickelten Gedankenreihen den Entschluss Kant's zu einem Auszuge mitbestimmt haben, weiss niemand auf Grund einer historischen Thatsache. Es ist höchst unwahrscheinlich. Denn, selbst wenn solche Fortwirkungen in Kant während des August und September 1781 Statt fanden, so würde „ein populärer Auszug für die Laien“ schwerlich das geeignete Mittel gewesen sein, sie in wissenschaftlicher Form zu überliefern. Eine Ueberlieferung in anderer Form aber wäre bedeutungslos gewesen. Das erkannte der Verfasser der „Einleitung.“ Darum erfand er den „erläuternden Auszug“ vom August und September 1781, und behauptete: dieser ursprüngliche „erläuternde“ Auszug liegt in einem Theile der Prolegomena vor.

Natürlich hat er für diesen Theil der Prolegomena, in welche Monate die Abfassung desselben auch mag gefallen sein, jene inneren Fortwirkungen, die er schon in die zweite Hälfte des Jahres 1781 und in den Januar 1782 verlegt, historisch nicht nachweisen können. Seiner

philosophischen Behandlung der Kritik der reinen Vernunft und der Prolegomena aber liegt zum Theil die angebliche historische Thatsache zu Grunde: „Der werthvollste Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft“ war nach „Kant's eigenem Urtheil“ die transscendentale Deduction der Kategorien. Darauf kommt er durch seine ganze Einleitung immer wieder zurück und sucht unter anderem nachzuweisen: wer für den Schwerpunkt der Krit. d. rein. Vern. nicht die transsc. Deduction der Kategorien ansieht, missversteht das Werk. Daher hat seine Behauptung von „Kants eigenem Urtheil“ ein vorzügliches Gewicht und muss hier näher geprüft werden.

Ich erkläre nun jenes „eigene Urtheil Kant's“ wiederum für eine Erfindung des Verf. der Einl. Wodurch ist jenes Urtheil als ein Urtheil Kant's verbürgt? Mir sind von Urtheilen Kant's über den Werth und die Wichtigkeit der Deduction der Kategorien, welche hier in Betracht kommen könnten, nur folgende gegenwärtig:

In der Vorrede zur ersten Auflage der Kr. der r. Vern. sagt er: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zur Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs, wichtiger wären, als die, welche ich — — unter dem Titel der Deduction der reinen Verstandesbegriffe angestellt habe.“ (R. II, 10.) Hier sagt er also blos, dass die Deduction der Kategorien die wichtigste oder werthvollste Untersuchung der Analytik ist, aber nicht der Krit. d. r. Vern.; er sagt nicht, dass sie wichtiger ist, als die transsc. Aesthetik.

Dass die Deduction der Begriffe: Raum und Zeit nach Kant's Ansicht eben so wichtig ist, als die Deduction der Kategorien, und dass ihm nicht viel weniger wichtig als jene objectiven Deductionen die subjective Ableitung der reinen Vernunftbegriffe schien, ergibt sich aus folgender Erklärung in den Prolegomenen: „Damit Methaphysik als Wissenschaft — — auf Einsicht und Ueberzeugung Anspruch machen kann, so muss eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, ferner eine vollständige Tafel derselben, und die Zergliederung aller dieser Begriffe,

mit allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses a priori, vermittelt der Deduction dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, alles aber in einem vollständigen System darlegen“ (R. III, 142 u. 143.) Hier steht klar und deutlich: die Kritik der Vernunft muss vornehmlich „die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses a priori, vermittelt der Deduction dieser Begriffe“ darlegen. Die Worte: Deduction „dieser Begriffe“ beziehen sich aber nicht bloß auf die Deduction der Kategorien, sondern auf die Deduction „aller dieser Begriffe“, — des ganzen Vorraths der Begriffe a priori, die nach ihren verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verstande, und der Vernunft, sind eingetheilt worden.

Mit jener Stelle aus der Vorrede zur ersten Aufl. d. Krit. und mit dieser Stelle aus den Prolegomenen steht keineswegs im Widerspruch eine andere aus den Prolegomenen: „Das Wesentliche — in diesem System der Kategorien — — besteht darin: „dass vermittelt desselben*) die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, dass sie für sich selbst nichts als logische Functionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objecte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, dass sinnliche Anschauung zum Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, — — Erfahrungsurtheile möglich zu machen. Von einer solchen Einsicht in die Natur der Kategorien, die sie zugleich auf den blossen Erfahrungsgebrauch einschränkte, liess sich weder ihr erster Urheber, noch irgend einer nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduction derselben abhängt) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs.“ (R. III, 90 u. 91.)

Hier sagt also Kant: die wahre Bedeutung der Kategorien, dass sie nämlich für sich selbst nichts als logische Functionen sind, — die

*) In der Original-Ausgabe v. 1783 S. 120 Z. 5 v. unt. findet sich: „derselben“; es ist Einer von den Druckfehlern, welche der Verf. d. Einl. in seine Ausgabe der Prolegomena hinübergenommen hat.

Bedingung ihres Gebrauchs, dass sie nämlich einer zum Grunde liegenden Anschauung bedürfen, um Erfahrungsurtheile, um Erkenntniss von Gegenständen möglich zu machen, kann genau bestimmt werden nur durch das System der Kategorien; und eine solche Einsicht in die Natur der Kategorien, die sie zugleich auf den blossen Erfahrungsgebrauch einschränkt, kann ganz genau nur gewonnen werden durch die Deduction der Kategorien.

Demnach setzt die genaue Bestimmung, die ganz genaue Einsicht, welche nur durch die Deduction der Kategorien kann gewonnen werden, eine Bestimmung und eine Einsicht voraus, welche nicht durch die Deduction der Kategorien geliefert wird. Diese der Deduction der Kategorien vorangehende Bestimmung und Einsicht ist die, welche durch die transsc. Aesthetik gewährt wird, — vorzüglich die Bestimmung und Einsicht, dass die menschliche Anschauung sinnlich, nur sinnlich ist. Sie ist zur Feststellung des Satzes, dass die Kategorien auf den Erfahrungsgebrauch eingeschränkt sind, eben so unentbehrlich, als die Einsicht in die Natur der Kategorien selbst, welche aus der transsc. Deduction derselben entspringt. Denn die Kategorien würden nicht auf den Erfahrungsgebrauch eingeschränkt sein, wenn die Anschauung, deren sie bedürfen, um Erkenntniss zu ermöglichen, nicht bloss sinnlich wäre. Die Einsicht in die Natur der menschlichen Anschauung aber hängt unter anderem wesentlich von der Deduction der Begriffe: Raum und Zeit in der transsc. Aesthetik ab. Daher ist die Deduction der Begriffe: Raum und Zeit in der transsc. Aesthetik eben so wichtig und werthvoll für die Kritik der Vernunft, als die Deduction der Kategorien in der transsc. Analytik.

Dass diese Deutung die Ansicht Kant's trifft, verbürgt seine Auseinandersetzung in der zweiten Anmerkung der Vorrede zu den „Metaphys. Anfangsgr. der Naturw.“ „Ich behaupte, dass für denjenigen, der meine Sätze von der Sinnlichkeit aller unserer Anschauung und der Zulänglichkeit der Tafel der Kategorien, als von den logischen Functionen in Urtheilen überhaupt entlehnter Bestimmungen unseres Bewusstseins unterschreibt — —, das System der Kritik apödictische Gewissheit bei sich führen müsse, weil dieses auf dem Satze erbaut

ist: dass der ganze speculative Gebrauch unserer Vernunft niemals weiter, als auf Gegenstände möglicher Erfahrung, reiche.“ Denn der „Hauptzweck des Systems“ ist „die Grenzbestimmung der reinen Vernunft.“ Aber „zugestanden: dass die Tafel der Kategorien alle reinen Verstandsbegriffe vollständig enthalte“ — — —; „zugestanden: dass der Verstand durch seine Natur synthetische Grundsätze a priori bei sich führe, — — und — — ohne reine Anschauung kein Grundsatz, der“ die Erkenntniss eines Gegenstandes den Kategorien gemäss „a priori bestimmte, stattfindet“; „zugestanden, dass diese reinen Anschauungen niemals etwas anders, als blosser Formen der Erscheinungen des äusseren oder des inneren Sinnes (Raum und Zeit), folglich nur allein der Gegenstände möglicher Erfahrungen sein können: so folgt, dass aller Gebrauch der reinen Vernunft niemals worauf anders, als auf Gegenstände der Erfahrung gehen könne, und“ die Grundsätze a priori „nichts weiter als Principien der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sein können. Dieses allein ist das wahre und hinlängliche Fundament der Grenzbestimmung der reinen Vernunft“ (R. V. 314 u. 315).

Hier sagt also Kant wiederum nicht: die transsc. Deduction der Kategorien ist „der werthvollste Abschnitt“, „der Schwerpunkt“, das Fundament der Kritik d. r. Vern., sondern er sagt klar und deutlich: das Fundament der Krit. d. r. Vern. ist der Satz, dass der speculative Gebrauch unserer Vernunft nicht weiter als auf Gegenstände der Erfahrung geht; und er sagt klar und deutlich: dies Fundament wird ein wahres und hinlängliches Fundament durch den Nachweis in der transsc. Aesthetik, dass in uns reine Anschauungen vorhanden, dass alle unsere Anschauungen sinnlich, und dass unsere reinen Anschauungen blosser Formen der Erscheinungen seien, sowie durch den Nachweis in der transsc. Analytik vermittelst der Deduction der Kategorien, dass diese letzteren bloss die Form des Denkens für Gegenstände der Erfahrung möglich machen.

Kant hat meines Wissens niemals irgend einen einzelnen Abschnitt der Kr. d. r. Vern. für den werthvollsten oder wichtigsten in ihr erklärt. Aber für die „erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie“ hat er allerdings Etwas erklärt, — nämlich das kritische Verfahren, dadurch,

dass man die Quelle der Irrthümer verstopft, der Philosophie oder der Metaphysik „allen nachtheiligen Einfluss zu benehmen“ (R. II, 680). Die Quelle ihrer Irrthümer aber ist der Dogmatismus, — das bequeme Vernünfteln über Dinge, von denen man nichts versteht und nie etwas einsehen wird (R. II, 679). Und wie verstopft die Kritik diese Quelle der Irrthümer? Dadurch, dass sie das Object in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung und als Ding an sich selbst (R. II, 677). Soll denn nun einmal der „Schwerpunkt“ der Kr. d. r. Vern. wirklich bestimmt werden, so glaube ich als denjenigen Gedanken, von dessen gründlicher Erfassung und genauer Bestimmung das Verständniss der gesammten Kant'schen Philosophie abhängt, die richtige Unterscheidung zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen bezeichnen zu dürfen. Diese richtige Unterscheidung aber beginnt zu lehren und lehrt die Krit. d. r. Vern. entscheidend für alle drei Kritiken theils in der transsc. Aesthetik, theils in der transsc. Analytik.

Dies habe ich gegen die erste von den Behauptungen des Verf. d. Einl. einzuwenden, welche unter No. 2 von mir sind angeführt worden. In Betreff der übrigen unter dieser Nummer befindlichen will ich nur Folgendes bemerken: Ueber das „Bewusstsein“ Kant's, dass „seine Arbeit“ in der Deduction der Kategorien „am wenigsten abgeschlossen sei“, steht für die Monate, in welchen die Prolegomena von ihm geschrieben wurden, also mit Sicherheit für gewisse Monate aus dem Jahre 1782 das Factum fest, dass er damals mit seinem „Vortrage in einigen Abschnitten der Elementarlehre, z. B. der Deduction der Verstandesbegriffe, oder dem von den Paralogismen der reinen Vernunft, nicht völlig zufrieden“, dagegen mit dem „Inhalt, der Ordnung und Lehrart“ in allen Theilen der Krit. d. r. Vern. „auch noch“ damals „ganz wohl zufrieden“ war (R. III, 163). Dass er aber „vielleicht noch im Jahre des Erscheinens seiner Kritik“ „die Nothwendigkeit einer gänzlichen Umarbeitung der Deduction eingesehen hatte“, ist eine historisch durch nichts begründete Vermuthung, wie es eine historisch durch nichts begründete Vermuthung ist, dass er am Anfang des folgenden Jahres an einer solchen „gänzlichen Umarbeitung“ thätig war. Das letztere ist nicht nur nicht „sicher“, sondern es ist notorisch falsch.

Denn die Deduction der Kategorien in den Prolegomenen ist keineswegs „eine gänzliche Umarbeitung“ der Deduction in der Krit. der rein. Vern. Das erkennt der Verfasser der Einl. in einem späteren Theile derselben ausdrücklich an, indem es auf S. XXXVIII der Einl. heisst: „Die Deduction der Kategorien in den Erläuterungen der Prolegomenen bekundet — — im Vergleich zur ersten Auflage offenbare Fortschritte in der Klarheit der Argumentation. Sachliche Differenzen dagegen, sei es in dem Inhalt oder der Art der Verknüpfung der Ergebnisse, liegen — hier nirgends vor.“ Freilich steht diese Anerkennung mit der obigen Behauptung im Widerspruch. Denn wenn die Deduction in den Prolegomenen nur grössere Klarheit hat, als die in der Krit. d. r. Vern., sachliche Differenzen aber zwischen beiden nicht vorhanden sind, weder in dem Inhalt ihrer Ergebnisse, noch in der Verknüpfungsart derselben, so ist die Deduction in der Krit. d. r. Vern., trotz ihrer völlig neuen Gestaltung in den Prolegomenen, hier nicht gänzlich, sondern nur theilweise, — nur ihrer Form nach, nur in der Art ihrer Darstellung umgearbeitet. Aber was kommt es dem Verf. d. Einl. auf einen Widerspruch mit sich selbst an? Denn diese seine Anerkennung auf S. XXXVIII und XLI steht abermals im Widerspruch mit seiner eigenen Auseinandersetzung auf S. XXXIII u. f. Denn auf dieser Seite und der folgenden sucht er darzuthun: Die Krit. d. r. Vern. ist im Allgemeinen nach Sinnlichkeit, Verstand (Urtheilskraft) und Vernunft gegliedert, dagegen die Deduction der Kategorien in ihr nach Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Apperception; „diese methodologische Differenz“ innerhalb der Krit. d. r. Vern. „deutet auf nicht geringe sachliche Unterschiede“ in ihr. Durch die „Coordination nach Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Apperception nämlich“ „wird die Vernunft gleichsam zu einer Art des Verstandes“; — was, beiläufig bemerkt, nicht eine bloß gleichsam, sondern wahrhaft verkehrte Ansicht des Verf. d. Einl. ist. Daraus „ergiebt sich“ aber auch weiter, „dass der Verstand nicht als ein ursprüngliches Vermögen neben der Sinnlichkeit zu betrachten ist“; — was wiederum eine nicht bloß gleichsam, sondern wahrhaft verkehrte Ansicht des Verf. d. Einl. ist. In der Deduction der Kategorien dagegen, welche die Prolegomena enthalten, „wird nicht

auf Einbildungskraft und Apperception, sondern nur auf den Verstand recurriert.“ „Der Verstand also tritt hier durchaus in die Rechte einer ursprünglichen Fähigkeit“ (S. XXXVIII). Wenn nun die Gliederung der Krit. d. r. Vern. und die Gliederung der Deduction der Kategorien in ihr nach der eigenen Aussage des Verf. d. Einl. „auf nicht geringe sachliche Unterschiede deutet“, dieser „Mangel“ aber in der Deduction der Kategorien, welche die Prolegomena bringen, wiederum nach der eigenen Aussage des Verf. d. Einl. „vermieden“, d. h. jene „nicht geringen sachlichen Unterschiede“ in ihr aufgehoben worden, so enthält die Deduction in den Prolegomenen, verglichen mit der Deduction in der Krit. d. r. Vern., eine sachliche Aenderung der letzteren, und der Verf. d. Einl. befindet sich im Widerspruch mit sich selbst.

Wer sich aber selbst widerspricht, weiss nicht, wass er weiss, und was er nicht weiss. Besässe der Verfasser d. Einl. ein Wissen von seinem Wissen und von seinem Nicht-Wissen, so würde er wissen, dass er von den inneren Fortwirkungen der Krit. d. r. Vern. in Kant, sofern dieselben auf dessen Entschluss zur Abfassung des „populären Auszugs“ und zur Abfassung der „Prolegomena“ von Einfluss gewesen, eben so wenig d. h. eben so nichts weiss, als irgend jemand sonst. Was weiss er denn von den äusseren Anregungen die nach seiner Darstellung jenen Entschluss mitbestimmt haben?

3.

Die „äusseren Anregungen“ waren „Klagen über eine fast unaufhellbare Dunkelheit seines Werks“. Diese Klagen „hörte er „von allen Seiten“, „nicht Lob oder Tadel“. „Er empfand es als „eine Kränkung, fast von niemandem verstanden zu werden; um „so mehr vielleicht, als er sich nicht verhehlen konnte, dass „er an diesem Mangel selbst den grösseren Theil der Schuld „trage“ (S. VIII). „Um jenen von allen Seiten seiner Bekanntschaft erhobenen, nicht unberechtigten Klagen abzuhelfen, wollte „er eine möglichst concrete und übersichtlich verkürzte Darstellung seiner hauptsächlichsten Ergebnisse liefern“ (S. X). „Dazu „war er Willens schon im Anfang August 1781, als er „eben die ersten Dedicationsexemplare versendet hatte und nur

„von seinen näheren Bekannten, wie Schulze, Kraus und Hamann
„bestimmtere Nachricht von dem Eindruck des Werkes haben
„konnte“ (S. IX).

Kant hörte von allen Seiten Klagen über eine fast unaufhellbare Dunkelheit der Krit. d. r. Vern.? Wann? Im Anfang des August 1781? Wer waren denn alle jene Leute aus seinem Bekanntenkreise in Königsberg, die im Anfang des August 1781 die Krit. d. rein. Vern. gelesen hatten? Und wie gründlich konnten sie alle zu dieser Zeit das Werk gelesen haben, dass Kant ihre Klagen für berechtigt ansehen durfte?

Am 19. Juni 1781 schreibt Hamann an Hartknoch, dass der Kantsche Buchladen 50 Exemplare bestellt hätte. Und am 11. Aug. 1781 meldet er Hartknoch: „Unsere neue Buchhandlung hat nur einige zwanzig Exemplare gehabt, und aus Berlin bereits noch einmal so viel bestellt, aber noch nichts angekommen. Ob Hartung haben mag, weiss ich nicht.“ Erst am 14. September 1781 theilt er dann Hartknoch mit: „Die Kantschen Exemplarien sind vertheilt.“ Hiernach scheint es mir zweifelhaft, ob vor dem September 1781 Exemplare der Krit. d. rein. Vern. in den Königsberger Buchläden überhaupt vorhanden gewesen sind. Aber ich will den Fall setzen, dass „die neue Buchhandlung“ vor dem 11. August 1781 „einige zwanzig Exemplare gehabt hat.“ Wie viele von diesen zwanzig Exemplaren nun auch Kant's Umgangsfreunden zu Händen kamen; — wir haben keinen Grund anzunehmen, dass sie gebunden früher dahin gelangten, als das gebundene Exemplar zu Kant gelangte, welches von ihm am 22. Juli 1781 Hamann übersendet ward.

Nun war Kant bereits am 5. August 1781 Willens, „einen populären Auszug seiner Kritik auch für Laien herauszugeben.“ Sollen also zu diesem Entschluss „Klagen über eine fast unaufhellbare Dunkelheit seines Werks, die von allen Seiten seiner Bekanntschaft erhoben wurden“, mitgewirkt haben, so müssen sie ihm spätestens etwa zwischen dem 1. und 5. August zu Ohren gekommen sein. Mithin wurden jene Klagen über eine „fast unaufhellbare Dunkelheit“ nach einem etwa zehn- oder eilftägigen Studium der Krit. d. r. Vern. erhoben. Und auf solche übereilte Urtheile, auf solche unverständige Klagen sollte Kant das geringste Gewicht gelegt haben?

Natürlich verhält sich die Sache in Wahrheit anders. Die „Klagen von allen Seiten“ sind für den Anfang August 1781 nichts als Wind. Und eine ganz solide Nachricht verflüchtigte dazu der Verf. d. Einl. Er citirt selbst „J. Schulze,*) Erläuterungen zu des Herrn Professor Kant Krit. d. r. Vern. 1784. Vorrede S. 5 f.“ Was lesen wir nun auf dieser Seite 5 über die Dunkelheit der Krit. d. r. Vern.? „Dieses wichtige Werk hat das eigene Schicksal, dass man fast allgemein über unüberwindliche Dunkelheit und Unverständlichkeit desselben klagt. Oeffentliche Beweise hievon sind unter andern die beiden Recensionen desselben in den Göttingisch. gelehrte. Anzeigen, und in der allgem. deutschen Bibliothek.“ Man klagte also 1784, 1783, auch schon 1782; aber Schultz berichtet nichts, worauf wir die Annahme gründen dürften, dass Königsberger Umgangsfreunde Kant's nach einem etwa eiltägigen Studium der Krit. d. r. Vern. über eine „fast unaufhellbare Dunkelheit“ derselben geklagt hätten, geschweige denn, dass Kant durch diese Klagen im Anfang des August 1781 mitbestimmt worden sei, einen „populären Auszug für Laien“ herausgeben zu wollen. Schultz berichtet dann auf S. 6 seiner Vorrede weiter: „Dieses unerwartete Schicksal, das dem Verfasser“ (der Krit.) „natürlich sehr unangenehm sein musste, hatte in-

*) Ausg. 1784, Königsberg bei Dengel, M. Johann Schultz; Neue und verbesserte Aufl. 1791, Frankfurt und Leipzig (Nachdruck) Johann Schulze; Aufl. 1791, Königsberg bei Hartung, (ohne Betheiligung des Autors besorgt?), Johann Schulze. In Ueberweg's „Grundriss der Gesch. der Philos.“ (III, 4. Aufl. 1875, S. 222, Anm.) heisst es: „Die Schreibung des Namens dieses Kantianers schwankt zwischen Schultz und Schulze. Auf dem Titelblatte der „Erläuterungen“ steht Schulze“ u. s. w. — Diese Angabe ist ungenau. Denn es steht auf dem Titelblatte nicht jeder Ausgabe der „Erläuterungen“ „Schulze“; sondern „Schulze“ steht in der Frankfurt-Leipziger wie in der Königsberger Aufl. von 1791. Dagegen steht auf dem Titelblatte des mir vorliegenden Exemplars der Königsberger Ausgabe v. J. 1784 Schultz. Demnach merke ich an, dass man Schultz schreiben muss, wenn man, wie der Verf. der Einl. thut, die Ausg. v. 1784 citirt. Oder weiss der Verf. d. Einl. etwa, dass auf dem Titelblatt der zu Königsb. bei Dengel 1784 erschienenen Ausgabe der „Erläuterungen“ ursprünglich der Name „Schulze“ stand? und dass diese Ausgabe einen neuen Titel mit derselben Jahreszahl und mit Aenderung des Namens „Schulze“ in „Schultz“ erhielt? Ich weiss es nicht. Aber vielleicht weiss es sonst jemand. Und wenn man es auch wüsste, so würde doch immer bei Citirung der Ausgabe v. 1784 zu schreiben sein: „Schultz“, weil die Ausgabe von 1784 mit dem Namen „Schultz“ als die editio optima zu betrachten ist.

zwischen für das Publikum den günstigen Erfolg, dass es durch die Prolegomena — —, welche H. Prof. Kant im vorigen Jahre herausgab, eine sehr schätzbare Erläuterung seiner Critik erhielt.“ Demnach veranlassten nach Schultz' Bericht die fast allgemeinen Klagen über unüberwindliche Dunkelheit und Unverständlichkeit der Krit. d. r. Vern. und der öffentliche Beweis dieser Dunkelheit und Unverständlichkeit, welcher in der Göttingischen Recension vorlag, Kant zur Herausgabe der „Prolegomena“. Aber die Prolegomena, welche Kant 1782 schrieb, sind nicht der populäre Auszug, zu welchem er sich im Anfang des August 1781 entschloss, und diesen Entschluss konnte nicht die Göttingische Recension, konnten nicht die „fast allgemeinen Klagen“ hervorrufen, weil die letzteren eben so wenig vorhanden waren, als die erstere.

Dass er auf p. VIII d. Einl. mit der Anticipation „der Klagen von allen Seiten der Bekanntschaft“ für den Anfang des August 1781 ein leeres Gerede mache, merkte der Verf. wohl selbst, und er suchte es durch eine Angabe bestimmteren Inhalts auf p. IX zu beschönigen. „Eine möglichst concrete und übersichtlich verkürzte Darstellung seiner hauptsächlichsten Ergebnisse zu liefern, war Kant Willens schon im Anfang August 1781, als er eben die ersten Dedicationsexemplare versendet hatte und nur von seinen näheren Bekannten, wie Schulze, Kraus und Hamann bestimmtere Nachricht von dem Eindruck des Werkes haben konnte.“ Also nach p. VIII hat Kant zu Anfang des August 1781 „Klagen von allen Seiten“ gehört; nach p. IX hat er sie nur hören können von Hamann, „Schulze“ und Kraus. Aber wie begründet denn der Verf. der Einl. seine Vermuthung, dass Kant zu jener Zeit von den drei genannten Männern Klagen vernommen hatte? In Bezug auf Hamann ist diese Vermuthung unsicher, ja höchst unwahrscheinlich, in Bezug auf Schultz nachweisbar falsch, in Bezug auf Kraus meines Wissens jder Stütze entbehrend.

Was Hamann betrifft, so führt der Verf. als einzigen scheinbaren Grund an: „Hamann klagte in seinen Briefen an Herder sowie an den Verleger Kants lebhaft über die Mühe, die ihn das Studium des Werkes koste“ (S. VIII). Aber obschon Hamann allerdings im April und Mai 1781 gegen Herder und Hartknoch über die Schwierigkeit des

Studiums d. Krit. d. r. Vern. sich äusserte, warum muss er auch gegen Kant zu Anfang des August 1781 über Unverständlichkeit des Werkes geklagt haben? Er hatte ja hinlänglichen Grund, es nicht zu thun, nämlich Kant nicht merken zu lassen, dass er die Krit. d. r. Vern. nicht bloß vom 22. Juli, sondern schon vom 7. April 1781 an gelesen hätte. War er doch bedacht gewesen, vor Empfang der einzelnen Bogen der Krit. d. r. Vern. gegen Hartknoch den Wunsch auszusprechen, sie „indirecter“ zu „erhalten“, „damit der Autor nicht einen Argwohn von dem parallelen Empfang schöpfte, wodurch er vielleicht zu einer kleinen Eifersucht gereizt werden könnte“ (nach Gildemeister, Hamann's Leb. u. Schrift. Bd. II, S. 367). Demnach wird er auch am 10 oder 11. Juni 1781, wo er Kant besuchte und von ihm hörte, dass ihm der Rest der Bogen noch nicht zugegangen sei (Ham. Schr. von Roth VI, 197), schwerlich seiner eigenen, damals bis zum 48sten Bogen fortgeschrittenen Kenntniss d. Kr. d. r. Vern., mithin auch nicht der Schwierigkeit ihres Studiums und ihrer Dunkelheit Erwähnung gethan haben. Wir wissen nicht, dass vom 10. oder 11. Juni an bis in den August hinein ein Besuch oder eine Begegnung zwischen Hamann und Kant Statt gefunden habe. Als Hamann, wie wir annehmen dürfen, nach dem 22. Juli 1781 Kant für die Uebersendung des gebundenen Exemplars der Kritik Dank abstatten ging, hatte er noch immer Grund, mit seinem Urtheil über das Werk zurückzuhalten. Denn ob wir nun diesen Besuch auf den 4. August oder gar auf den 10. August ansetzen, indem wir im letzteren Falle supponiren, dass Hamann am 5. August bloß von Hörensagen, am 11. August aber authentisch über Kant's Entschluss zu einem „populären Auszug für die Laien“ unterrichtet gewesen; — in dem einen wie in dem anderen Falle müssen wir vermuthen, dass eine Erklärung Hamann's über die Dunkelheit der Krit. d. r. Vern., die er damals aus dem Kant'schen Exemplar nur in vierzehn Tagen oder in drei Wochen hatte kennen lernen können, entweder unbescheiden oder „Argwohn“ erweckend würde gewesen sein. Auch scheint es mir nach dem Eindruck, den Hamann als Korrespondent auf mich macht, fast zweifellos, dass er über eine solche Erklärung, wäre sie damals von ihm abgegeben worden, in den einen oder den anderen seiner Briefe eine Notiz

hätte einfließen lassen, und zumal dann, wenn er das Bewusstsein gehabt, seine Erklärung sei von irgend einem Einfluss auf Kant's Entschliessung gewesen. Diesen Erwägungen zufolge halte ich es für unsicher, ja höchst unwahrscheinlich, dass eine Klage über Dunkelheit der Kritik von Hamann zu Anfang des August 1781 gegen Kant erhoben ward, und für noch unwahrscheinlicher, dass, ward sie erhoben, und also — nach Kant's Annahme — auf Grund eines flüchtigen Studiums erhoben, eine solche Beschwerde für Kant's Entschluss irgend wie mitbestimmend gewesen sei.

Nachweisbar falsch ist die Vermuthung des Verf. der Einl., dass Johann Schultz unter den „hervorragendsten Köpfen aus Kants Umgebung“ einer von denen könne gewesen sein, die sich bei ihm im August 1781 über „eine fast unaufhellbare Dunkelheit seines Werkes“ beklagten. Dieser Vermuthung steht das Zeugniß des Mannes positiv entgegen. Denn in der Vorrede zu seinen „Erläuterungen“, deren erste Auflage 1784 erschien, sagt er: „Nicht eher als vorigen Sommer“, also 1783, „fand ich die nöthige Muse, die Kantsche Critik im Zusammenhange durchzulesen.“ Ehe er sie aber im Zusammenhange durchgelesen hatte, würde es mehr als unbescheiden gewesen sein, das Urtheil einer „fast unaufhellbaren Dunkelheit“ über sie auszusprechen. Und nachdem er sie durchgelesen und durchdacht, was fand er? Er fand nichts Befremdendes darin, dass ein Buch, wie die Krit. d. r. Vern., nicht populär und jedem verständlich sein könne, dass es selbst geübten Denkern sehr schwer und anstrengend, zuweilen auch dunkel bleiben müsse; aber er fand „in der That befremdend“, dass man dasselbe beinahe als ein versiegeltes Buch, das niemand öffnen könne, oder als eine solche Tiefe ansehe, die auch Philosophen durch das Tageslicht des gemeinen Verstandes vergeblich zu erhellen suchten. Denn er getraute sich, ohne Vermessenheit zu sagen, dass das — für andere — „so dunkle System der Vernunftcritik“ ihm, der sich doch so wenig zu den Metaphysikern von Profession zählen könne, „durch bloss wiederholtes Lesen und Durchdenken in einem Zeitraum von kaum drey viertel Jahren eben so helle und so geläufig geworden“, als irgend eines von denen, die er vorher

durchdacht habe (S. 6 u. 8). Also die Vermuthung des Verf. d. Einl. über Schultz' Klagen ist leer und nichtig.

Und wie steht es endlich mit Kraus in dieser Hinsicht? Ich kenne nicht eine einzige Notiz, welche den Verf. d. Einl. zu der Annahme berechnete, Kraus möge einer von den Lesern der Krit. d. r. Vern. gewesen sein, welche sich bei Kant über eine „fast unaufhellbare Dunkelheit“ derselben im August 1781 beklagten. Bis ich eine solche Notiz kenne, muss ich meinerseits diese Annahme für unmotivirt und hinfällig ansehen. Aber man beachte für die folgende Nummer, unter der ich eine längere Auseinandersetzung des Verf. d. Einl. über Kant's Arbeit an dem Auszuge bringe, wohl, dass dieser unmotivirten Annahme gemäss Kraus sich wahrscheinlich bei Kant über eine „fast unaufhellbare Dunkelheit“ der Krit. d. r. Vern. im August 1781 beschwert habe.

4.

„Bald darauf ist Kant mit der Ausarbeitung“ des Auszugs, „„der nur einige Bogen umfassen sollte, bereits beschäftigt“.“ „„Schon im October (1781) vermuthet Hamann, dass das Manuscript druckfertig sei. Jedoch Kant hatte damals bereits auch „die Vorarbeiten zu der „„Grundlegung zur Metaphysik der „Sitten“““ begonnen; Schwierigkeiten, die er in der Neubearbeitung „der Deduction fand, vielleicht auch die Erwartung baldiger „öffentlicher Besprechungen mochten hinzukommen. Daher ver- „zögerte sich die Arbeit so, dass er im Anfang Januar 1782 erst „die Hoffnung aussprechen konnte, bis Ostern „„mit seiner kleinen „Schrift fertig“““ zu sein. Ueber die Tendenz dieser Schrift wäre „kein Zweifel möglich, selbst wenn wir nur auf Hamann's Titelan- „gabe angewiesen wären“. Die Tendenz war: Abhelfung der Klagen über die Unverständlichkeit der Krit. d. r. Vern. und Beseitigung des Mangels in der Begründung der Ergebnisse der Deduction. „Vielleicht dachte er auch daran, die Ergebnisse seiner „Kritik der natürlichen Theologie mit den Consequenzen Humes „auseinander zu setzen, um an diesem Gegensatz den positiven „ethischen Sinn dieses Theils seiner Lehre, der ihm durch seine „ethischen Studien inzwischen besonders werthvoll geworden war,

„deutlicher zu kennzeichnen“. Es ist „nur anzunehmen, dass Kant „die „Dialoge Humes“ über die natürliche Religion „erst nach „Abschluss seiner Kritik der reinen Vernunft kennen gelernt habe“. „(Einl. S. VIII, IX, X, VI Anm.). — „Diese — — Motive blieben „auch während der bisher besprochenen Zeit der Ausarbeitung“ (bald nach Anfang August 1781 bis Anfang Januar 1782) „un- „verändert in Kraft. Denn die polemischen Einwirkungen — — „in seinem näheren Bekanntenkreis — — waren viel zu unbe- „stimmt, und trafen auf viel zu fest associirte Gedankenreihen, „um so schnell irgendwie umgestaltend wirken zu können“. Dabei „„kommen nur Kraus und Hamann in Betracht. Jedoch der „erstere war damals in Kants Gedankengang noch viel zu sehr „eingelebt, und der letztere, der es zwar an kritischen Aeusserungen „gelegentlich nicht fehlen liess, warf nach seiner Art im münd- „lichen Gespräch sicher ebenso wie in seinen Briefen nur flüchtige „Bemerkungen hin, die zwar wol zu einer ernsthaften Discussion „führen konnten, jedoch, so lange sie die einzigen blieben, eine „einigermassen tiefgreifende Wirkung nicht auszuüben vermochten. „Demnach handelte es sich für Kant in der That lediglich um „einen erläuternden Auszug aus seiner Krit. d. r. Vern.“ (Einl. S. X u. XI).

Was hier über Kant's Arbeit an dem Auszuge, über die Verzögerung derselben, über ihre Tendenz, über ihre Motive, die bis in den Januar 1782 unverändert in Kraft blieben, gesagt wird, ist blosser Vermuthung, der ich eine andere entgegenstellen werde, welche mit den mir bekannten historischen Daten eben so gut, nach meiner Ansicht besser übereinstimmt, als die Vermuthung des Verf. der Einl. Diesem scheinen für seine obigen Vermuthungen auch nicht andere historische Data zum Anhalt gedient zu haben, als diejenigen, die ich anführen werde. Ja, zwei von ihnen, die sich bei Gildemeister finden, scheint er gar nicht gekannt zu haben.

Nachdem Hamann, wie früherhin (ob. S. 7) erwähnt worden, den 5. August 1781 an Herder und den 11. August 1781 an Hartknoch über Kant's Absicht, einen populären Auszug seiner Kritik auch für Laien

herauszugeben, Mittheilung gemacht hat, schreibt er nun weiter über diesen Auszug, den Kant beabsichtigte, und dann über die „Prolegomena“, die Kant wirklich verfasste, Folgendes:

14. September 1781 an Hartknoch: „Der Autor hat mir die Versicherung gegeben, dass Sie den kurzen Auszug noch haben sollten“. In demselben Briefe: „Kant — — versicherte mich, dass sein Auszug nur aus sehr wenigen Bogen bestehen würde. Melden Sie mir doch, wenn es so weit kommt. Ich mag nicht eher anfangen, bis Andere ganz ausgeredet haben. Mein Sturm und Drang hängt von der Ausgabe der Humischen Uebersetzung und von der Vollendung der Kantischen Arbeit ab“ (Ham. Sch. von Roth, VI, 215. 217).

15. September 1781 ähnlich an Herder: „Meine künftige Autorschaft hängt von zwei Umständen ab, nämlich von der Uebersetzung des Hume, und dass Kant mit dem Auszuge seines grösseren Werks fertig wird, den ich nöthig habe, um dieses so vollkommen als möglich zu verstehen. Die Arbeit soll nur einige Bogen betragen. Diese Kürze ist ebenso ein Problem für mich als das volumen corpulentum“ (VI, 219 u. 220).

23. October 1781 an Hartknoch: „Wie hält es mit Kantens Schrift? Ist das Manuscript schon fertig und in der Mache? Einige sagen, und er selbst, es wäre ein Auszug der Critik; andere hingegen behaupten, dass es ein Lesebuch*) über die Metaphysik sein soll, auch aus seinem Munde. Bitte mir, so viel Sie wissen, mitzutheilen, und wenn es heraus ist, und Exemplare herkommen, auch an mich zu denken“ (VI, 222 u. 223).

Im November 1781 schreibt — nach Gildemeister — Hamann an Hartknoch: „Das zweite, worauf ich warte, ist Kant's Auszug oder Lehrbuch**) und ich wünsche wenigstens von Ihnen zu erfahren, ob die Arbeit schon unter der Presse ist und wann selbige fertig werden

*) Schubert, der diese Stelle ohne Zweifel aus dem 6. Thl. der von Roth hrsg. Schriften Hamann's in seine Biographie Kant's (R. u. Sch. XI, Abthl. 2, S. 86 u. 87) aufgenommen hat, giebt statt Lesebuch über die Metaphysik: „Lehrbuch über die Metaphysik“. — Gildemeister hat in „Hamann's Leb. u. Schr.“ (vgl. Bd. II, 369) diese Stelle nicht beigebracht.

**) Also auch Lehrbuch.

möchte. Seine Kritik lese gegenwärtig zum dritten mal oder vielleicht vierten. — Den besten Schlüssel erwarte von dem neuen Buche und bitte mir daher von dem Anfange und Fortgange desselben Nachricht zu geben, ob Sie es schon in Ihrem Verlage haben oder wann Sie es bekommen werden“ (Gildemeister, Ham.'s Leb. u. Schr. II, 369 u. 370).*)

8. December 1781 an Hartknoch wiederum: „Ich werde nicht eher an das Schreiben kommen können“ — seines Scheblimini (VI, 224) — „als bis ich die neue Uebersetzung des Hume sehe, und Kant will ich erst ausreden lassen, seinen Auszug oder Lesebuch**) abwarten“ (VI, 230).

11. Januar 1782 an Hartknoch: „Kant arbeitet an der Metaphysik der Sitten — für wessen Verlag weiss ich nicht. Mit seiner kleinen Schrift denkt er auch gegen Ostern fertig zu sein“ (VI, 236).

8. Februar 1782 an Hartknoch: „Zum neuen Verlage***) wünsche ich Ihnen Glück. Auf den kleinen Nachtrag zur Critik warte ich mit mehr Antheil“ (VI, 237).

Dom. Jubilate in einem am 20. April 1782 begonnenen Briefe an Herder: „Die Göttingische Recension der Crit. d. r. Vern. habe ich mit Vergnügen gelesen. Wer mag der Verfasser sein? Meiners scheint es nicht; Feder ist mir ganz unbekannt. Man hat hier auf beide gerathen. Der Autor soll gar nicht zufrieden damit sein; ob er Grund hat, weiss ich nicht. Mir kam sie gründlich und aufrichtig und anständig vor. So viel ist gewiss, dass ohne Berkeley kein Hume geworden wäre, wie ohne diesen kein Kant. Es läuft doch alles zuletzt auf Ueberlieferung hinaus, wie alle Abstraction auf sinnliche Eindrücke. Mein Sinn geht noch immer etwas über den letzten Abschnitt des kritischen Elementarbuches, die Theologie betreffend, auszuarbeiten. Vielleicht kommen während der Zeit seine Prolegomena einer noch zu schreibenden Metaphysik heraus, als ein Kern und Stern des grossen Organi, woran er jetzt arbeiten soll“ (VI, 243 u. 244.)

Im September 1782 — nach Gildemeister, Ham.'s. Leb. und Schr.

*) Bei Roth findet sich der Brief aus dem Nov. 1781, welchem Gildemeister diese Stelle entnommen hat, nicht.

**) Auch hier bei Roth „Lesebuch“.

***) s. Schubert, S. 87: „(der Prolegomena zu einer jeden künft. Metaphysik).“

II, 409) — an Hartknoch: „Ich habe meinen Scheblimini angefangen und bin vier Episteln weit gekommen. — — Mit der fünften Epistel komme ich auf die Krit. d. r. Vern., welche ich von neuem studire und dazu die Erläuterungen abwarte, von denen mir den wahren Titel ausbitte nebst der Nachricht, ob sie diese Michaelismesse erscheinen werden. Sie sehen also, wozu ich eines der ersten Exemplare erflehe und erwarte“. — — In demselben Briefe: „Kant ist im 68. Stück der Gothaischen Zeitung nach Wunsch, wie ich höre, beurtheilt. Vergessen Sie nicht, die mir fehlenden Bogen der Kritik bei guter Gelegenheit beizulegen und meine Ungeduld nach der neuen Beilage, die, wie ich höre, schon von Kant in's Reine geschrieben ist, zu befriedigen“.

21. December 1782 an Hartknoch: „Auf Kant's Prolegomena warte ich mit Ungeduld. Er soll sich beschweren, dass er die lateinische Uebersetzung seiner Critik selbst nicht verstehe. Es geschieht dem Autor Recht, die Verlegenheit seiner Leser an sich selbst zu fühlen und zu erfahren“ (VI, 305.)

Dies sind meines Wissens die historischen Data alle, welche zur Beantwortung der Frage nach einer doppelten Redaction der Prolegomena gedruckt vorliegen. Aus der Uebersicht derselben ergibt sich, wie ich meine, sofort, dass es unmöglich ist, das Verhältniss zwischen dem populären Auszuge für die Laien, den Kant beabsichtigte, und den Prolegomenen, die er wirklich abfasste und herausgab, festzustellen. Denn jene Data liefern in Bezug auf die wirkliche Arbeit Kant's an dem Auszuge, an dem Lese- oder Lehrbuche, an den Prolegomenen nicht ein einziges historisch gewisses Factum. Sie zeigen, dass Hamann nichts darüber wusste. Wusste er aber darüber nichts, wie können wir etwas davon wissen, so lange wir dabei allein auf seine Angaben beschränkt bleiben?

Will man nun dennoch eine Vorstellung darüber bilden, so muss man zu Vermuthungen seine Zuflucht nehmen. Diese Vermuthungen sind für das Verständniss der Krit. d. r. Vern. und der Prolegomena gleichgiltig. Wären sie es nicht, so würde für das Verständniss beider Werke von Seiten des Verf. d. Einl. eine bedenkliche Prognose zu stellen sein. Denn die Vermuthung, welche er aus den Aeusserungen Hamann's

gezogen hat, beruht auf nichts, als voreiligen Schlüssen. Das wird klar, sobald man erwägt, dass statt seiner Vermuthung aus jenen Aeusserungen mit grösserem Recht ganz andere Vermuthungen, und mehrere, können geschöpft werden. Ich will von ihnen nur eine geben, welche die oben citirten Data genauer berücksichtigt, als es bei der seinigen geschieht.

Kant entschloss sich — so dürfte man supponiren — zu einem populären Auszug seiner Kritik für die Laien, bevor er irgend ein Urtheil über sein Werk vernommen hatte. Freilich wusste er, dass „ausschliesslich“ der speculative Philosoph „Depositair der Kritik der Vernunft“ bleiben müsse, dass die Kritik der Vernunft „niemals“ könne „populär werden“ im Sinne einer jedem Individuum aus dem ganzen Volke zugänglichen Wissenschaft, und er sprach diese richtige Ansicht nachmals in der Vorrede zur zweiten Aufl. der Krit. d. r. Vern. mit dürren Worten aus (R. II, 681.) Aber mit dieser Ansicht vertrug sich wohl sein Vorhaben, in seiner Zeit, — diesem „eigentlichen Zeitalter der Kritik“ (R. II, 7, Anm.) — das grosse Laienpublicum denkender Köpfe durch eine klare, ja deutliche Darstellung des Inhalts seines Werkes zur Prüfung von dessen Resultaten in so weit anzuregen, dass man sich zunächst von der Haltlosigkeit aller metaphysischen Systeme überzeugte, welche bisher eine autoritative Macht über die Gemüther ausgeübt hatten. Dann aber sollte diese Prüfung zu der positiven Ueberzeugung führen, dass theologische Lehrsätze und religiöse Vorstellungen nicht auf theoretische Metaphysik, sondern auf Moral zu gründen seien, und dass sie durch diese Begründung gegen freigeisterischen Unglauben, gegen Materialismus und Atheismus einerseits, wie gegen Aberglauben und Schwärmerei andererseits weit gesicherter wären, als durch die nichts sichernden Demonstrationen der bisherigen theoretischen Metaphysik.

Beschwichtige ich nun jedes Bedenken gegen Hamann's oben citirte, zum allergrössten Theil unbestimmte und unzuverlässige Aeusserungen, so mache ich die weitere Annahme: Kant hat im August und in der ersten Hälfte des September 1781 an dem populären Auszug für die Laien gearbeitet. Denn er giebt um diese Zeit die Versicherung, dass

Hartknoch diesen Auszug zum Verlag bekommen solle. Frei von Zweifel ist darum meine Annahme nicht. Denn warum sollte Kant nicht jene Versicherung gegeben haben, ohne auch nur eine Zeile an dem Auszug geschrieben zu haben? Dachte er doch gleichzeitig an den künftigen Verlag „seiner übrigen Werke“, die noch alle nicht geschrieben waren (vgl. Ham. Schr. v. Roth, VI, 215.)! Auch scheint Hamann nicht dessen gewiss zu sein, dass der Auszug wird zu Stande kommen. Freilich spricht er zu dem bereitwilligen Verleger positiv und stellt die „Ausgabe der Humischen Uebersetzung“ und die „Vollendung der Kantischen Arbeit“ in Eine Linie. Aber gegen Herder macht er am Tage darauf seine künftige Autorschaft abhängig „von der Uebersetzung des Hume, und dass Kant mit dem Auszuge seines grösseren Werkes fertig wird“. Es ist ihm gewiss, dass die Hume'sche Uebersetzung, aber nicht gewiss, ob der Kant'sche Auszug erscheinen wird. Vielleicht rührt diese Ungewissheit nur daher, weil er sich die Möglichkeit eines so kurzen Auszugs, als Kant beabsichtigt, nicht vorstellen kann. Aber die Ungewissheit, der Zweifel ist vorhanden, — wie es scheint.

Darauf erfährt er etwa vier Wochen lang über Kant's Auszug und dessen Arbeit daran unmittelbar gar nichts. Auch keiner seiner Freunde ist darüber genauer unterrichtet. Denn am 23. October 1781 glaubt er, dass der Auszug möglicherweise „schon in der Mache“ sei, während doch Kant in Wirklichkeit wahrscheinlich das Project des Auszugs bereits aufgegeben hatte.

Was das letztere anlangt, so ist eine Ausserung Hamann's von jenem Tage sehr zu beachten, welche der Verf. d. Einl. ganz unbeachtet gelassen hat. Denn als Hamann am 23. October 1781 bei Hartknoch anfragt, wie es denn „mit Kantens Schrift halte“, will er ausser der Nachricht über den Zeitpunkt ihres Erscheinens auch Nachricht darüber, was sie eigentlich sei, ob ein Auszug der Kritik, wie einige sagen, und Kant selbst sagt, oder ein Lesebuch (ein Lehrbuch) über die Metaphysik, wie andere behaupten, die es auch aus Kant's Munde haben. Was folgt daraus? Unmöglich die Annahme des Verf. d. Einl., dass Kant's Auszug die Grundlage der Prolegomena geworden sei. Denn in dieser angeblichen Grundlage findet sich wohl hier und dort ein einzelner

Satz, aber gar kein Abschnitt, kein der Rede werther Bestandtheil, welcher in einem populären Auszug für Laien hätte stehen können. Auch ist diese Annahme durch die eigene Aeusserung Hamann's ausgeschlossen, der zwischen einem Auszug der Kritik und einem Lesebuch oder Lehrbuch über die Metaphysik wohl unterscheidet und durch sein „hingegen“ zur Genüge andeutet, dass das eine nicht auch das andere sein könne.

Möglich aber, und gut möglich ist die Annahme, dass Kant um die Mitte des October 1781 seinen Plan geändert hat. Er mochte finden, dass er in einer nur auf wenige Bogen berechneten Darstellung des Inhalts seiner Kritik jene Popularität nicht erreichen könnte, die er für sie wünschte, und er mochte hoffen, dass ein anderer, vielleicht jemand aus seinem nächsten Bekanntenkreise, diese Aufgabe besser lösen würde, als er. Hegte er diese Hoffnung, so erfüllte sie sich vollkommen in der „deutlichen Anzeige des Inhalts der Critik“, welche Schultz 1784 in seinen „Erläuterungen“ auf kaum 11 Druckbogen dem Publicum darbot. „Hingegen“ entschloss sich Kant um die Mitte des October 1781 ein „Lesebuch“ oder „Lehrbuch über die Metaphysik“ abzufassen, welches er „nicht zum Gebrauch vor Lehrlinge, sondern vor künftige Lehrer“ bestimmte (Prol. 1783. S. 3). Dass aber dieser Titel — ob „Lesebuch über die Metaphysik“, oder „Lehrbuch über die Metaphysik“ — derjenige ist, den Kant im Laufe des Jahres 1782 in den Titel: „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ umgestaltete, scheint mir wohl annehmbar. *)

*) Zweifellos ist meine obige Annahme nicht. Denn warum soll jenes Lesebuch oder Lehrbuch „über die Metaphysik“, welches Kant im October 1781 zu schreiben sich vorsetzte, nachdem er in demselben Monat die Vollendung des populären Auszugs für die Laien aufgegeben hatte, nicht das „Lehrbuch der Metaphysik nach — — kritischen Grundsätzen“ gewesen sein, von welchem er späterhin (18. Aug. 1783) in einem Briefe an Mendelssohn sagte, er gedenke es „mit aller Kürze eines Handbuchs, zum Behuf akademischer Vorlesungen, nach und nach auszuarbeiten und in einer nicht zu bestimmenden, vielleicht ziemlich entfernten Zeit, fertig zu schaffen“ (R. XI, 1. Abthl., S. 16). Für dieses Handbuch hat Kant meines Wissens nie etwas mit der Feder vollendet, oder entworfen. Lässt man nun das Project vom October 1781 und das Project vom August 1783 für ein und dasselbe gelten, so ist leicht ersichtlich, dass dann die Hypothese des Verf. d. Einl. über eine doppelte Redaction der Prolegomena mindestens ebenso hinfällig wird, als bei meiner obigen Annahme.

Also haben wir doch, auch dieser Annahme nach, dürfte man zu Gunsten der vom Verf. d. Einl. aufgestellten Vermuthung folgern wollen, immerhin eine Schrift, welche Kant vor dem Erscheinen der Göttinger Recension anfang und nach dem Erscheinen derselben zur Grundlage der Prolegomena machte?

Ja, wenn nur irgend eine Notiz, irgend eine Aeußerung Hamann's vorhanden wäre, welche uns zu der Annahme berechtigte, dass Kant vor dem Februar 1782 auch nur eine Zeile für diese Schrift zu Papier gebracht hätte! Für diese Annahme spricht in den Aeußerungen Hamann's nichts, und wenn in ihnen etwas als ein solches dürfte angesehen werden, das über sie spräche, so spricht es gegen sie. Denn Hamann kann während des November und December 1781 über Kant's Schrift und Kant's Arbeit an derselben gar nichts durch Königsberger Bekannte in Erfahrung bringen, ob sie Auszug oder Lehrbuch, ob sie im Manuscript vollendet und schon unter der Presse, oder ob noch nicht einmal über den Verlag ein Abkommen getroffen sei. Er wendet sich deshalb an Hartknoch, welcher indess, wie es scheint, ihm eben so wenig eine bestimmte Auskunft geben kann. Hamann konnte aber weder durch seine Königsberger Bekannten, noch durch Hartknoch eine Auskunft darüber erhalten, weil Kant vermuthlich zu keinem von ihnen in diesen Monaten ein Wort über sein „Lehrbuch“ hatte fallen lassen, und Kant liess vermuthlich schon deshalb darüber kein Wort fallen, weil er noch gar nicht an dem „Lehrbuch“ arbeitete, wenigstens nicht anders daran arbeitete, als dass er dazu den Plan machte und vielleicht gelegentliche Aufzeichnungen hinwarf, die er, wahrscheinlich umgestaltet, für sein späteres Werk irgend wie verwerthete.

Dass meine Vermuthung nicht ohne Halt ist, beweist Hamann's Aeußerung zu Hartknoch am 11. Januar 1782: „Kant arbeitet an der Metaphysik der Sitten.“ Hier empfangen wir die bestimmte Nachricht, dass um diese Zeit Kant's wirkliche, äussere Arbeit der Metaphysik der Sitten galt, — also nicht dem „Lehrbuch“, den nachmaligen Prolegomenen. Und wenn Hamann hinzufügt: „mit seiner kleinen Schrift denkt er auch gegen Ostern fertig zu sein“, so spricht dieses Wort nicht gegen, sondern eher für meine Vermuthung. Denn, warum soll

es nicht im Zusammenhang mit dem vorigen auf eine Aeußerung Kant's wie etwa die folgende zurückgeführt werden: In den vergangenen Monaten habe ich nicht am Lehrbuch, sondern nur an der Metaphysik der Sitten gearbeitet, aber ich denke von Mitte Januar oder Anfang Februar bis gegen Ostern noch mit dem Lehrbuch fertig zu werden.

Es ist wohl möglich, dass Hamann's Mittheilung vom 11. Januar 1782 an Hartknoch diesen bestimmte, bei Kant wegen des Verlanges der „kleinen Schrift“, die gegen Ostern im Manuscript vollendet sein sollte, anzufragen. Diese Anfrage mag bei Kant eingetroffen sein gerade um die Zeit, als er die Göttingische Recension der Krit. d. r. Vern. gelesen hatte, also am Ende des Januar 1782. Denn diese Recension erschien am 19. Januar 1782. Wurde sie am 20., am 21., oder erst am 22. Januar zur Post gegeben, so konnte sie immer schon am 30. Januar in Kant's Händen sein. Die Lesung derselben aber brachte ihn natürlich zu dem Entschluss, die „Metaphysik der Sitten“ bei Seite zu legen und an die Ausarbeitung seines Lehrbuchs, an welchem er für den Druck auch noch nicht eine Zeile geschrieben hatte, d. h. an die Ausarbeitung der Prolegomena heran zu gehen. Demgemäss gab er Hartknoch die feste Zusage, dass er das Buch, welches er zu schreiben gedächte, sobald es vollendet wäre, im Verlage desselben würde erscheinen lassen. Er machte gelegentlich seinen Freunden von dieser Zusage Mittheilung, und Hamann, der hievon Nachricht erhielt, wünscht am 8. Februar 1782 Hartknoch Glück „zu dem neuen Verlage“ d. h. zum Verlage des Lehrbuchs oder der Prolegomena, nimmt dabei aber irrthümlich an, dass Kant auch „den kleinen Nachtrag zur Kritik“, d. h. den populären Auszug herausgeben werde, auf den Hamann „mit mehr Antheil“ wartet.

In dem am 20. April 1782 begonnenen Briefe an Herder, in welchem er sich über die Göttingische Recension der Krit. d. r. Vern. auslässt, bezeichnete er das Buch, „an welchem Kant jetzt arbeiten soll“, bereits mit dem fast zutreffenden Titel: „Prolegomena einer noch zu schreibenden Metaphysik“. Er hatte die Göttingische Recension nicht früher als im April gelesen. Das darf nicht auffallen. Denn er las auch im J. 1783 die Garve'sche Recension der Kritik weit später als Kant, dem „sie vor vielen Wochen war zugeschickt worden“ (Brief

an Herder v. 8. Decbr. 1783: Roth VI, 364). Und wie er im Jahre 1783, „ungeachtet er Kant deshalb besuchte“, „zu blöde und zu schamhaft war, ihn darum anzusprechen“, so wird er auch im Februar und März 1782 mit gutem Grunde Anstand genommen haben, Kant um die Göttingische Recension angehen zu lassen. Denn Kant und Hamann scheinen vom September 1781 an und das ganze Jahr 1782 hindurch persönlich einander fern geblieben zu sein. Noch im September 1782 ist Hamann weder über „den wahren Titel“ des Kant'schen Buches, noch über den Zeitpunkt von dessen Erscheinen genau unterrichtet. Aber er „hört“ wenigstens, dass Kant „nach Wunsch im 68. Stück der Gothaischen Zeitung beurtheilt“ sei, und er „hört“ ebenfalls, dass Kant die „neue Beilage“ „ins Reine geschrieben“ habe, d. h. den letzten Abschnitt der Prolegomena: „Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, auf welche das Urtheil folgen kann“ (Proleg. 1783, 216—222). Dann äussert er noch am 21. December 1782 gegen Hartknoch, dass er „auf Kant's Prolegomena mit Ungeduld warte“, deren Druck wohl schon einige, vielleicht längere Zeit vorher — aber es ist nicht zu bestimmen: wann? — war begonnen worden.

Also hat Kant nach meiner Annahme die Prolegomena etwa zu Anfang des Februar 1782 begonnen und gegen die Mitte des September 1782 vollendet. Ein Zeitraum von sieben und einem halben Monat aber darf für ihn zur Ausarbeitung dieses Werkes von Anfang bis zu Ende als völlig ausreichend betrachtet werden.

Ob meine Annahme den Thatbestand, wie er wirklich war, trifft, oder nicht trifft, kann bei der Unzulänglichkeit der Quelle, aus der sie geschöpft ist, nicht ausgemacht werden. Aber mit der Unterstützung, die sie erhalten hat, genügt sie, meine ich, vollkommen, um die Annahme des Verf. d. Einl. abzuweisen. Denn die Annahme des Verf. d. Einl. ist willkürlich; sie berücksichtigt nicht genau die Aeusserungen, welche Hamann gethan hat. Das scheint mir aus der Darstellung, die ich so eben geliefert habe, zur Genüge hervorzugehen. —

Blicke ich nun auf die Behauptungen des Verf. d. Einl. zurück, welche ich unter No. 4 zusammengestellt habe, so finde ich eine von ihnen

halb richtig, eine andere aus der Luft gegriffen, eine dritte und eine vierte falsch, eine fünfte unsicher, und eine sechste lächerlich.

Zur Hälfte richtig ist die Behauptung, dass Kant's „Vorarbeiten zu der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ seine Arbeit an dem Auszug im October und den folgenden Monaten des Jahres 1781 verzögerten. Richtig nämlich ist sie nach meiner Ansicht in so fern, als Kant im November und December 1781 durch seine Arbeit an einer Schrift über die Moral von der Ausarbeitung seines „Lehrbuchs über die Metaphysik“ oder seiner Prolegomena abgehalten ward. Jedoch nicht richtig ist sie in so fern, als diese Abhaltung eben die Prolegomena betraf, und nicht betraf „den populären Auszug für Laien“, dessen Abfassung Kant vermuthlich im October 1781 aufgegeben hatte. —

Wie Kant's „erläuternder Auszug“ von dem Verf. d. Einl. erfunden ist, so sind auch die „Schwierigkeiten“ erfunden, die Kant „in der Neubearbeitung“ der Deduction der Kategorien soll gefunden haben. Sie sind aus der Luft gegriffen. Denn schwerlich kann der Verf. d. Einl. auch nur Eine von Kant herrührende Erklärung dafür beibringen, dass ihm seine Darlegung der Deduction der Kategorien in den Prolegomenen die geringsten Schwierigkeiten gemacht habe. —

Falsch ist die Behauptung, dass über die Tendenz des Auszugs, den Kant im August 1781 beabsichtigte, kein Zweifel möglich sei. Soll nämlich Abhelfung der Klagen über die Unverständlichkeit der Krit. d. r. Vern. und Beseitigung des Mangels in der Begründung der Ergebnisse der Deduction diese Tendenz gewesen sein, so ist ein Zweifel darüber nicht nur möglich, sondern wirklich vorhanden. Das bezeugen meine obigen Ausführungen zu der Nummer 2 und der Nummer 3. Und dieser Zweifel ist nicht bloß wirklich vorhanden, sondern er ist begründet, theils, wie ich hoffe, durch eben jene Ausführungen, theils, wie ich meine, durch die einfache Erwägung, dass von den beiden Bestimmungen: „populär“ und „für Laien“, welche in Hamann's Titelangabe zu einem Schluss auf die Tendenz berechtigen, und welche die einzigen quellenmässigen Andeutungen sind, die dazu berechtigen können, der Verf. d. Einl. weder die erste passend, noch die zweite überhaupt zu verwerthen gewusst hat. Dagegen nimmt er die Miene

an, als ob man zu einem Schluss auf die Tendenz nicht allein „auf Hamanns Titelangabe angewiesen“ wäre. Und worauf sonst denn? Etwas auf des Verfassers Auslegungen der Kritik und der Prolegomena? Aber an der Richtigkeit dieser Auslegungen ist nicht bloß ein Zweifel möglich, nicht bloß in mir wirklich, — sondern kein Zweifel an ihr ist, nach meiner Ansicht, in jedem, der beide Werke einigermaßen kennt, so unmöglich, dass in ihm die Verwerfung jener Auslegungen nothwendig ist.

Falsch ferner ist ein Satz, den die Vermuthung mit sich führt: „Vielleicht dachte Kant auch daran,“ — in seinem „erläuternden Auszuge“ — „die Ergebnisse seiner Kritik der natürlichen Theologie mit den Consequenzen Humes auseinander zu setzen, um an diesem Gegensatz den positiven ethischen Sinn dieses Theils seiner Lehre, der ihm durch seine ethischen Studien inzwischen besonders werthvoll geworden war, deutlicher zu kennzeichnen.“ Ich mache auf die Worte aufmerksam: „um den positiven ethischen Sinn dieses Theils seiner Lehre, der ihm durch seine ethischen Studien inzwischen besonders werthvoll geworden war, deutlicher zu kennzeichnen.“

Zunächst habe ich zu fragen: was soll es denn sein, das für Kant „durch seine ethischen Studien inzwischen besonders werthvoll geworden war“? Dieser Theil seiner Lehre? d. h. seine Kritik der natürlichen Theologie? oder der positive ethische Sinn derselben? Denn in dem Satze des Verf. d. Einl. ist die Beziehung des Relativ-Pronomens „der“ nicht klar. Welche von beiden Beziehungen aber auch gewählt wird; — jede giebt einen falschen Satz. Es ist falsch, dass für Kant seine Kritik der natürlichen Theologie, und erst recht falsch, dass für Kant der „positive ethische Sinn derselben durch seine ethischen Studien inzwischen besonders werthvoll geworden war“.

Freilich war ihm seine Kritik der natürlichen Theologie, d. h. des Theismus, oder genauer: seine Kritik der Physikotheologie werthvoll für die Ethik oder vielmehr für die Moralthologie, welche sich auf die Ethik gründet, und welche die wahre natürliche Theologie ausmacht. Aber warum sollte ihm seine Kritik der Physikotheologie oder des speculativen Theismus „besonders werthvoll“ sein? Was soll dieses

„besonders“ bedeuten? Werthvoller als seine Kritik der transcendentalen Theologie d. h. des Deismus? Aber seine Kritik des Deismus war ihm zu seiner Begründung der Moralthologie eben so nothwendig, als seine Kritik des speculativen Theismus, und er stürmt daher in seiner Kritik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft die Beweisgründe des Deismus nicht weniger, als die Beweisgründe des speculativen Theismus. Wenn der Verf. d. Einl. nur nicht die Begriffe: natürliche Theologie, und transcendentale Theologie, in eins geworfen hat! — Und warum sollte Kant seine Kritik des speculativen Theismus meinethalben mit sammt seiner Kritik des Deismus „inzwischen besonders werthvoll geworden“ sein? Sie war ihm werthvoll gewesen von dem Moment ihrer Vollendung an, und schon früher. Denn sie bildete einen integrirenden Bestandtheil der Kritik der reinen Vernunft und sollte ihn bilden von deren Anfang an. Und warum sollte sie ihm durch seine ethischen Studien besonders werthvoll geworden sein? Denn er wusste geraume Zeit vor diesen ethischen Studien, die er im November und December 1781 wie im Januar 1782 machte, genau, dass „die ganze Zurüstung der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, in der That nur auf die drei Probleme: Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele und Dasein Gottes gerichtet ist“ (R. II, 615 u. 617). Also ist der Satz, welcher bei der Beziehung des Relativ-Pronomens „der“ auf „Theil seiner Lehre“ herauskommt, falsch.

Aber erst recht falsch ist der Satz, welcher bei der zweiten hier möglichen Beziehung des Wortes: „der“, herauskommt, — nämlich bei der Beziehung dieses Wortes auf: „der positive ethische Sinn seiner Kritik der natürlichen Theologie“. Der „positive ethische Sinn“ seiner Kritik der natürlichen Theologie soll Kant durch seine ethischen Studien inzwischen besonders werthvoll geworden sein?

Welcher positive ethische Sinn? Es hat weder die speculative Theologie, noch die Kritik derselben einen positiven Sinn. Beide haben einen nur negativen Sinn. Die speculative Theologie hat ihn, in so fern sie, „aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativen Gebrauche bleibt“; sie ist „eine beständige Censur

unserer Vernunft“ (R. II, 497). Und die Kritik aller speculativen Theologie hat den negativen Sinn, „dass alle Versuche eines bloß speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind“ (R. II, 495). Daraus folgt freilich, dass, da auch „die Principien des Naturgebrauchs der Vernunft ganz und gar auf keine Theologie führen, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne“, — „wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht“ (R. II, 495). Und diese Folge aus Kant's „Kritik aller speculativen Theologie“ giebt am Ende den positiven Sinn der Aussage des Verf. d. Einl. über den „positiven ethischen Sinn von Kant's Kritik der natürlichen Theologie“ an die Hand. Aber warum hat sich der Verf. d. Einl. so schief ausgedrückt, dass man, um den positiven Sinn seiner Aussage zu erforschen, so lange graben muss, bis man endlich auf diesen nicht positiven und nicht ethischen Sinn von Kant's Kritik aller speculativen Theologie stösst?

Denn was ist an diesem „Sinne“ positiv? Die Möglichkeit einer Theologie auf Grund des moralischen Gesetzes? Aber diese Möglichkeit ist nicht eine positive Möglichkeit, so lange es problematisch bleibt, ob das moralische Gesetz kann beglaubigt und bewährt werden als anerkannt im Urtheile jeder natürlichen Menschenvernunft. Dies bleibt aber problematisch innerhalb der Kritik aller speculativen Theologie, und es muss in ihr problematisch bleiben schon deshalb, weil die Kritik der speculativen Theologie ein Erzeugniss der speculativen Vernunft ist, der speculativen Vernunft aber „alles Positive“ einer Erkenntniss muss „abgesprochen“ werden. Und was ist an jenem „Sinne“ ethisch? Der Hinweis auf das moralische Gesetz und auf die Möglichkeit einer am Leitfaden des moralischen Gesetzes zu gewinnenden Theologie? Aber dieser Hinweis liegt gar nicht im „Sinne der Kritik aller speculativen Theologie“, sondern im Sinne des Kritikers, — des Kritikers, in dessen System die praktische Vernunft das Primat führt vor der speculativen. Dagegen enthält die Kritik aller speculativen Theologie als solche gar keinen ethischen Begriff, und sie hat daher gar keinen „ethischen Sinn“. Nimmt aber der Verf. der Einl. den im Sinne des

Kritikers liegenden Hinweis auf das Factum des moralischen Gesetzes und auf die Postulate der Unsterblichkeit der Seele wie des Daseins Gottes missverständlich als den „ethischen Sinn“ der Kritik aller speculativen Theologie, wie kommt er zu der Behauptung, dass dieser „ethische Sinn“ Kant durch seine ethischen Studien „inzwischen besonders werthvoll geworden war“? Inzwischen? Weiss der Verf. d. Einl. nicht, in welcher Endabsicht Kant sein ganzes System erbaut hat? Man greift in einem gewissen Verstande, aus einem gewissen Gesichtspunkte gar nicht fehl, wenn man sagt: in keiner anderen Endabsicht, als um den Glauben an die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes zu sichern. Der ethische Sinn aber, aus dem dieser Glaube entspringt, war Kant nicht „inzwischen werthvoll geworden“ sondern er war ihm werthvoll gewesen von jeher, und er blieb ihm werthvoll unaufhörlich. —

Die Behauptung: es ist „nur anzunehmen, dass Kant die Dialoge Humes über die natürliche Religion erst nach Abschluss seiner Kritik d. r. Vern. kennen gelernt habe“, ist nicht so zuverlässig, als der Verf. d. Einl. meint. Ich lege indess auf den Nachweis ihrer Unzuverlässigkeit hier kein Gewicht und übergehe ihn mit der Bemerkung, dass es mich befremden würde, wenn einige Aeusserungen in dem sechsten Abschnitt des dritten Hauptstücks der Krit. d. r. Vern., welcher von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises handelt, die Fassung, die sie an sich tragen, ohne Kant's directe oder indirecte Kenntniss jener Dialoge sollten empfangen haben. —

Doch übergehen darf ich nicht die Begründung, welche der Verf. d. Einl. dafür giebt, dass keine „polemischen Einwirkungen“ auf Kant's „fest associirte Gedankenreihen“, während er an dem „erläuternden Auszuge“ arbeitete, d. h. etwa von der zweiten Hälfte des August 1781 bis in den Januar 1782, „irgendwie umgestaltend“ haben „wirken können“. Er sagt nämlich: Dabei „kommen nur Kraus und Hamann in Betracht“, und fährt dann fort: „jedoch der erstere war damals in Kants Gedanken-gang noch viel zu sehr eingelebt“, — um, setze ich aus dem Zusammenhange der Darstellung hinzu, auf Kant's „fest associirte Gedankenreihen“ eine irgendwie umgestaltende Einwirkung ausüben zu können.

Aber habe ich auch recht gelesen? Kraus „war damals in Kants Gedankengang noch viel zu sehr eingelebt“? Damals? Von welcher Zeit ist denn die Rede? — Nun etwa vom December 1781 und Januar 1782. — In welchen Gedankengang Kant's? — In den Gedankengang seiner Kritik der reinen Vernunft. — So? Ich wundere mich, dass Kraus in diesen Gedankengang um diese Zeit schon eingelebt war. Dagegen wundert sich der Verf. d. Einl. gar nicht, dass Kraus in diesen Gedankengang um diese Zeit noch eingelebt war; er wundert sich darüber so wenig, dass er für selbstverständlich erachtet, Kraus habe damals noch keine Einwendungen gegen die Kant'schen Gedanken in der Krit. d. r. Vern. machen können. Gleichwohl wundere ich mich, dass der Verf. d. Einl. sich nicht mit mir wundert. Denn er selbst hat in seinen Ausführungen, die ich unter No. 3 citirt habe, es für wahrscheinlich erachtet, dass Kraus sich im August 1781 bei Kant über eine fast unaufhellbare Dunkelheit der Krit. d. r. Vern. beklagte. Und im December 1781 war Kraus in Kant's kritische Gedankenbahnen schon viel zu sehr eingelebt, als dass er gegen dessen Lehrmeinungen und Argumentationen hätte Einwendungen machen können?

Oder versetzte sich Kraus im August 1781 nur auf den Standpunkt von Lesern, die mit den Untersuchungen der Kritik noch nicht vertraut waren? während er selbst mit ihnen schon längst war vertraut geworden. theils durch die Collegia, die er bei Kant gehört, theils durch die Gespräche, die er mit ihm geführt hatte? — Ja? Sicherlich? — Woher schöpft der Verf. d. Einl. diese Einsicht?

Gewiss nicht aus Kant's Brief an Herz vom 28. August 1778. Denn in diesem Briefe sagt er an der hieher gehörigen Stelle im Wesentlichen nur: er habe sein Collegium über die Metaphysik „seit den letzteren Jahren“ so bearbeitet, dass seine Idee dieser Wissenschaft, da sie von seinen vormaligen und den gemein angenommenen Begriffen sehr abweiche, auch von einem scharfsinnigen Kopfe schwerlich aus einer Nachschrift seines Vortrags präcise möchte heraus zu bekommen sein; es werde aber nach dem Erscheinen seines Handbuchs über diesen Theil der Weltweisheit, „als woran“ er „noch unermüdet arbeite“, jede dergleichen Nachschrift, durch die Deutlichkeit des Planes, völlig ver-



ständig werden; indess wolle er sich bemühen, eine Herz' Intentionen dienliche Abschrift aufzufinden und mit Kraus darüber sprechen. Kant deutet also hier nur an, dass seine damaligen Vorträge über Metaphysik wohl am besten von Kraus gefasst, vielleicht am besten von ihm nachgeschrieben seien. Aber was für ein Unterschied zwischen dem verständnisvollen Auffassen, dem verständnisvollen Nachschreiben eines Vortrages und dem Sicheinleben und Eingelebtsein in die Begriffe desselben!

Und diese neuen metaphysischen Begriffe mit den Erörterungen, die Kant in seinem Collegium darüber gab, waren noch lange nicht der Inhalt der Krit. der reinen Vernunft! — Denn dass er damals seine Zuhörer nicht schon im voraus mit dem gesammten Inhalt der nachmaligen Krit. d. r. Vern. bekannt gemacht habe, ergiebt sich aus seiner Erklärung in seinem Briefe an Herz vom 15. December 1778: „Ich wünschte, vornehmlich die Prolegomena der Metaphysik und die Ontologie nach meinem neuen Vortrage Ihnen verschaffen zu können, in welchem die Natur dieses Wissens oder Vernünftelns weit besser als sonst auseinander gesetzt ist, und manches eingeflossen, an dessen Bekanntmachung ich jetzt arbeite“. Demnach liess er in seinen Collegien-Vortrag doch nur manches einfließen, was vielleicht späterhin in der einen oder der anderen Form ein Bestandtheil der Krit. d. r. Vern. geworden.

Dazu bemerkt er in eben demselben Briefe über Kraus: „Er hat sich seit seinem Anfange in meinen Stunden nachdem auf andere Wissenschaften gelegt“, — auf andere Wissenschaften, als die Metaphysik. Auch war Kraus die Jahre 1779 und 1780 hindurch von Königsberg abwesend und vom Januar bis Ostern 1781, wo er sein Lehramt als Professor antrat, mit der Ausarbeitung seiner Disputation, seines Programms, seiner Vorlesungen vollauf beschäftigt (Kraus Leben von Voigt*) S. 72 u. f. S. 92). Wie war er also dazu gelangt, sich so sehr in Kant's kritische Gedankenbahnen einzuleben, dass er im Decbr. 1781 und Ja-

*) Bei Voigt heisst es S. 72: „Kraus trat die Reise (nach Deutschland) im J. 1779 an.“ Aber er trat sie wohl schon im December 1778 an, wie mir aus Kant's Brief an Herz vom 15. December 1778 hervor zu gehen scheint.

nuar 1782 ganz ausser Stande war, Kant Einwürfe gegen die Krit. d. r. Vern. zu machen? ungeachtet er doch nach der Darstellung des Verf. d. Einl. nur fünf Monate zuvor bei Kant über eine fast unaufhellbare Dunkelheit des Werkes geklagt hatte! —

Diese Darstellung des Verf. d. Einl. würde nur lächerlich sein, wäre sie nicht lächerlich durch ihre Leichtfertigkeit. Doch ist der Verf. d. Einl. nicht ungeschickt darin, seine Leichtfertigkeit mit dem Schein der Gründlichkeit zu umkleiden. Und er würde hierin sehr geschickt zu nennen sein, wenn er nicht durch seine Selbstberühmung und Prätension vorweg Bedenken gegen die Solidität seiner Forschung einfösste. Ein solches Bedenken entstand in mir gleich bei S. II der Einleitung, wo der Verf. andeutet, er habe „den Quellen nachzuspüren versucht, welche auch für diese Zeit“ — für die Zeit zwischen der Beendigung der Krit. d. r. Vern. und der Beendigung der Prolegomena — „ungleich reichlicher fliessen, als eine Orientirung in den allgemein bekannten Daten vermuthen lässt.“ Welche Data, fragte ich, können ihm denn bekannt sein, die nicht allgemein bekannt wären? Mein Bedenken hat sich in Bezug auf den Theil seiner Untersuehung, den ich bisher geprüft habe, hinlänglich bewährt. Denn er enthält kaum mehr und kaum andere Data, als diejenigen, die aus Kant's Biographie von Schubert S. 80—88 allgemein bekannt sind. Und diese Data hat der Verf. d. Einl. aus Hamann's Briefwechsel nur flüchtig erhascht. Ich werde nun prüfen, wie er die Quelle benutzt hat, mit deren Hilfe er nachzuweisen sucht, dass sich aus Kant's „erläuterndem Auszug“ Kant's Prolegomena entwickelten.

5.

„Schon war der grössere Theil des erläuternden Auszugs vollendet, da brachten die Göttinger gelehrten Anzeigen am 19. Januar 1782 (Zugabe Stück 3) die erste Recension“. „Kant war über diese erste Anzeige — — empört, denn er sah sich — — in allen seinen wesentlichen Absichten missverstanden. Das Letztere sowohl in dem, was verschwiegen, als in dem, was ausgesprochen war. Von der transsc. Deduction der Kategorien, z. B., in der er den Schwerpunkt seines Systems, zugleich aber

„auch die schwächste Seite seiner Argumentation befindlich wusste, fand er nicht einmal ein Wort der Erwähnung“. „Er wusste, das Neue und Wesentliche seiner Untersuchungen liege in der Problemstellung sowohl als der Problemlösung seiner transsc. Analytik“. „Die Recension dagegen hatte das Ergebniss der Aesthetik, das Kant schon 1770 in einem ganz anderen Zusammenhang ausgesprochen hatte, zum Schwerpunkt des ganzen Systems gemacht. Statt der empiristischen gegen die Ergebnisse der rationalistischen Metaphysik gerichteten Tendenz der Deduction wurde somit die idealistische Tendenz der Aesthetik zur Seele des Systems. Die Consequenz der Aesthetik war also nicht, wie bei Kant, die Voraussetzung für die empiristischen Ergebnisse seiner Analytik, sondern die letzteren wurden zu einer idealistischen Vertiefung der ersteren. Das Problem der Deduction, die Frage nach der möglichen Beziehung der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung, trat gänzlich in den Hintergrund“. „Kant hatte gefolgert: Wenn unsere sinnliche Erkenntniss uns nur die Erscheinungen giebt, welche die Dinge an sich in uns wirken, so können auch die Kategorien sich nur auf mögliche Erscheinungen beziehen; auch die Verstandesbegriffe des Daseins, der Realität, der Causalität gelten daher lediglich für mögliche Erfahrung. Hier fand er geschlossen: Wenn die Kategorien keinen transscendentalen Gebrauch zulassen, so sind die Dinge an sich nicht real, nicht daseiend, nicht in causaler Beziehung. Die Voraussetzung seiner ganzen Argumentation war also in idealistischem Sinne aufgehoben. Kant konnte sich nicht verhehlen, dass diese Auffassung durch seine eigenen Aeusserungen nicht ausgeschlossen, sogar nahegelegt sei. Hatte er doch solche Schlüsse selbst gezogen. Dennoch blieb diese Auffassung für ihn ein grobes Missverständniss“. „Er beschloss, seinem Auszug eine Erwiderung an den Recensenten anzuhängen“. „Aber — — jenes Missverständniss war offenbar nur für den möglich, der den Entwicklungsgang seiner kritischen Gedanken nicht kannte. Deshalb durfte er glauben, eine

„eingehende Darstellung desselben werde weiteren Irrthümern „sicher vorbeugen“. „Aber — — das Missverständniß mußte „nicht bloss als ein thatsächlich erfolgtes, sondern auch als ein „sachlich naheliegendes behandelt werden. Dazu aber waren „umfangreiche Zusätze und Einschiebungen nothwendig“. „So „machte Kants Unwille über die Göttinger Recension aus dem „„populären““ Auszug die „„Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können““ (S. XI—XVI).

Diesen Ausführungen gegenüber werde ich dreierlei geltend zu machen suchen. Erstens: Es ist nicht wahr, dass die Göttingische Recension das Ergebniss der transscendentalen Aesthetik zum „Schwerpunkt“ des ganzen Kant'schen Systems gemacht hat. Und es ist nicht wahr, dass Kant „das Wesentliche seiner“ in der Krit. d. r. Vern. vorgelegten „Untersuchungen“ in die „Problemstellung sowohl als die Problemlösung seiner transscendentalen Analytik“ setzte. Es ist vielmehr wahr, dass Kant die Doctrinen und Argumentationen seiner transscendentalen Aesthetik zur Lösung des Problems seiner Krit. d. r. Vern. für genau eben so wesentlich hielt, als die Doctrinen und Argumentationen seiner transscendentalen Analytik.

Ferner: Es ist nicht wahr, dass die Göttingische Recension die „empiristischen Ergebnisse der Analytik“ zu einer „idealistischen Vertiefung der Consequenz der Aesthetik“ macht. Die „idealistische Vertiefung der Consequenz der Aesthetik“ durch „die empiristischen Ergebnisse der Analytik“ deutet auf eine Confusion von Vorstellungen, welche nur auf die Rechnung des Verf. d. Einl. kommt. Weil die Recension davon nichts enthält, ward auch Kant's Unwille dadurch nicht rege. Sondern rege ward er deshalb, weil die Recension in die Ergebnisse der Aesthetik, die Ergebnisse der Analytik, und die Ergebnisse der Kritik der Paralogismen einen Idealismus hineinrug, welcher nicht der Idealismus Kant's war.

Endlich: es ist nicht wahr, dass die Göttingische Recension geschlossen hat: „Wenn die Kategorien keinen transscendentalen Gebrauch zulassen, so sind die Dinge an sich nicht real, nicht daseiend, nicht

in causaler Beziehung“. Sie hat weder dem Worte, noch dem Sinne nach so geschlossen. Hätte sie so geschlossen, so würde sie richtig geschlossen haben. Aber sie hat neben anderem, worin sie Kant missverstand, hauptsächlich in dreierlei Hinsicht falsch geschlossen:

Sie schloss erstens falsch, indem sie aus Kant's Untersuchungen in der transsc. Aesthetik und transsc. Analytik als Resultat meinte folgern zu dürfen: Wenn wir von Dingen an sich — vorausgesetzt, dass es welche giebt — nicht das mindeste Prädicat wissen, so ist die Existenz unserer selbst und der Körper zweifelhaft, und die Annahme dieser Existenz rührt bloß daher, „dass die mehrern Erscheinungen etwas mit einander gemein haben“. — Sie schloss zweitens falsch, indem sie gegen Kant den Einwand erhob: Wenn nicht Ein Merkmal des Wirklichen in der Empfindung angenommen wird, so ist die Unterscheidung des Wirklichen vom Eingebildeten unerklärlich; sie kann „durch bloße Anwendung der Verstandesbegriffe“ nicht „zureichend begründet werden“. — Sie schloss drittens falsch, indem sie über Kant's Kritik des letzten Paralogismus spöttelnd bemerkte: Wenn die inneren Empfindungen uns eben so wenig absolute Prädicate von uns selbst, als die äusseren von den Körpern angeben, so ist der gemeine, oder, wie ihn Kant nennt, der empirische Idealismus entkräftet, nicht durch die bewiesene Existenz der Körper, sondern durch den verschwundenen Vorzug, den die Ueberzeugung von unserer eigenen Existenz vor der Ueberzeugung von der Existenz der Körper haben sollte. — Hiebei hebe ich nochmals mit Nachdruck hervor:

Es ist nicht wahr, was der Verf. der Einleitung behauptet, dass durch die Conclusion: die Dinge an sich sind nicht real, nicht da-seiend, nicht in causaler Beziehung, die Voraussetzung der ganzen Kant'schen Argumentation in idealistischem Sinne aufgehoben wird. Kant's Voraussetzung und Kant's Ansicht über die Dinge an sich sind von dem Verf. d. Einl. missverstanden worden.

Die Begründung meiner obigen Einwendungen beginne ich mit dem Nachweis dieses Missverständnisses. Der Verf. der Einl. meint: Die

transsc. Aesthetik und die transsc. Analytik haben zur Voraussetzung „die Existenz einer Vielheit wirkender Dinge an sich, deren jedes einer bestimmten Erscheinung entspricht“. „Ohne diese Voraussetzung würde die Analytik ebenso sinnlos sein, wie die Aesthetik“ (XLV, u. IL.) Dagegen sage ich: die Aesthetik wie die Analytik sammt dem ganzen Kant'schen System würden sinnlos sein, wenn sie sich auf diese Voraussetzung gründeten. Denn in dem Begriffe: „Vielheit wirkender Dinge an sich, deren jedes einer bestimmten Erscheinung entspricht“, wird Vielheit als Zahl gedacht. Die Zahl aber ist das Schema der Grösse, und das Schema, indem es die Kategorie realisirt, restringirt zugleich den Gebrauch derselben auf die in der Sinnlichkeit gegebenen Erscheinungen. Ist nun die Anwendung der Kategorien auf Dinge an sich bedeutungslos und sinnlos, so ist ebenso oder erst recht bedeutungslos und sinnlos die Anwendung der Schemata auf Dinge an sich, — der Schemata, welche „die Dinge nur vorstellen, wie sie erscheinen“ (II, 129.) Freilich bezeichnen die Ausdrücke: Dinge an sich, Ding an sich, das, was wir darunter unbestimmt denken mögen, bestimmt als eins und mehrere oder viele. Und wenn wir von jenem unbestimmt Gedachten reden oder es auch nur denken wollen, so sind wir bei der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes genöthigt, es zu denken und davon zu reden mit Hilfe der Kategorien und ihrer Schemata. Wir müssen dann nothgedrungen irgend wie — ob offen, ob versteckt — Kategorien und Schemata bei unseren Aussagen über dasselbe gebrauchen. Aber diese Aussagen sind nur giltig für uns als der Erscheinungswelt zugehörige Wesen, die sich selbst ihre Gedanken wollen fassbar und einander ihre Gedanken wollen mittheilbar machen. Und jeder dieser Aussagen geht die Kant'sche Vorschrift zur Seite, keine derselben als giltig zu erachten für das, was wir dabei als nicht zur Erscheinungswelt gehörig in Gedanken haben, — für das, wovon wir denken, dass es gleichgiltig für es sei, ob wir es in Gedanken haben, ob nicht. Wie dies unbestimmt Gedachte benannt wird — ob Ding an sich, oder Dinge an sich, ob das Intelligible, oder das Absolute —, thut nichts zur Sache. Kant nannte es, wie jedermann weiss, meistens die Dinge an sich, oder das Ding an sich, und dachte es als den Grund

der Erscheinungen für alles, was an den Erscheinungen nachweisbar nicht aus dem Subject stammt, welches die Erscheinungen hat.

Und, wie nicht auf den Grund oder Urgrund selbst, so sind die Kategorien und ihre Schemata auch nicht anwendbar auf das Verhältniss des Grundes oder Urgrundes zu den Erscheinungen. Gleichwohl dürfen wir durch die Kategorien und ihre Schemata, obschon immer mit der Einschränkung, dass sie dafür nicht wahrhaft giltig seien, allenfalls das Verhältniss der Erscheinungen zum Grunde denken. Sofern wir nämlich als Glieder der Erscheinungswelt, innerhalb derselben, aber auf deren Grenze, das Verhältniss der Erscheinungen zu dem Grunde denken wollen und unter Umständen denken müssen, bleibt uns nichts übrig, als dieses Verhältniss oder diese Beziehung analog jenen Verhältnissen oder Beziehungen zu denken, welche wir den apriorischen Formen unseres Verstandes gemäss zwischen den Erscheinungen gestiftet und in der phänomenalen Welt als objectiv giltig erkannt haben. Demnach darf der Grund der Erscheinungen in seinem An-sich nie als daseiend oder existirend, als real, als causal gedacht werden; wohl aber dürfen die Erscheinungen als von dem Grunde verursacht oder gewirkt, realisirt und in Existenz gebracht, und dann kann wohl gar der Grund, indess nicht in seinem An-sich, sondern immer nur für uns und von uns als existirend, als real, und als wirkende Ursache gesetzt werden.

Dass diese Darlegung — ob so, ob anders gefasst — die ersten, fundamentalen Begriffe aus Kant's Lehre von den Dingen an sich richtig wiedergiebt, darüber kann, glaube ich, unter denjenigen kein Zweifel herrschen, welche die Krit. d. r. Vern. und das Kant'sche System durchdacht haben. Freilich hat Kant, wo er von den Dingen an sich, dem transcendentalen Object, den Erscheinungen, und zumal von den Gegenständen redet, oft Bestimmungen gebraucht, welche erst einer Auslegung bedürfen, um mit Kant's wahrer Ansicht in Einklang zu treten. Aber es giebt, behaupte ich, in seiner Krit. d. r. Vern. und in allen seinen folgenden Werken kaum eine einzige Stelle, die sich nicht so auslegen liesse, dass jene wahre Ansicht hervorträte. Dagegen giebt es wohl keine, welche die Behauptung des Verf. d. Einl. bestätigte, Kant's Voraussetzung in seiner Aesthetik und Analytik sei: „die Existenz einer

Vielheit wirkender Dinge an sich, deren jedes einer bestimmten Erscheinung entspricht“. Der Ausdruck: „Vielheit wirkender Dinge an sich“, oder der Ausdruck: viele, mehrere Dinge an sich ist schwerlich von Kant seit dem Jahre 1781 in irgend einer seiner Schriften gebraucht worden, — geschweige denn ein Ausdruck, welcher auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie Kant die Ansicht zu imputiren berechtigte, es sei behufs der Erkenntniss von Gegenständen die Voraussetzung nothwendig, „jedes Ding an sich entspreche einer bestimmten Erscheinung“, oder jeder bestimmten Erscheinung entspreche ein einzelnes Ding an sich.

Wie hat nun aber der Verf. d. Einl. seine Meinung zu begründen gesucht, dass jene angebliche Voraussetzung die wirkliche Voraussetzung Kant's gewesen sei. Er sagt zu diesem Zweck:

„Diese Voraussetzung wird als solche nicht ausgesprochen, sie ist jedoch in dem Doppelbegriff des Gegenstandes der Sinne enthalten, von dem Kant ausgeht. So heisst es in den ersten Worten der Aesthetik: „Der Gegenstand der (empirischen) Anschauung wird uns dadurch gegeben, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficirt.“ Wir kennen diesen Gegenstand also nur durch die Empfindungen, die er in uns wirkt. Diese Empfindungen aber sind, obzwar von der Art der Einwirkung des Gegenstandes abhängig, doch bloß subjectiv. Ebenso subjectiv, wengleich von dieser Einwirkung schlechterdings unabhängig, d. i. a priori sind die Anschauungsformen Raum und Zeit. Unsere Vorstellung des Gegenstandes in Raum und Zeit ist also nicht der Gegenstand selbst, sondern nur die Erscheinung jenes Dinges an sich.“ (XLV).

Jenes Dinges an sich? Welches Dinges an sich? — Nun, des Gegenstandes, den wir nur durch die Empfindungen kennen, die er in uns wirkt. — — Und was ist das für ein Gegenstand? — Der Gegenstand der empirischen Anschauung, der uns dadurch gegeben wird, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficirt! — — Wer oder was afficirt uns? — Der Gegenstand der empirischen Anschauung, sagt der Verf. d. Einl.

Aber auf der zweiten Seite der transs. Aesthetik steht ja: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung“. Mithin werden nach dem Verf. d. Einl. die Erscheinungen uns

dadurch gegeben, dass sie das Gemüth auf gewisse Weise afficiren. Nun sind aber nach Kant, wie jedermann weiss, die Erscheinungen, ihrer Materie nach, selbst nichts als Affectionen unseres Gemüths, oder Empfindungen. Also werden nach der Auslegung, die der Verf. d. Einl. Kant's Bestimmungen im Anfange der transsc. Aesthetik angedeihen lässt, die Erscheinungen ihrer Materie nach d. h. die Affectionen unseres Gemüths oder die Empfindungen uns dadurch gegeben, dass sie unser Gemüth auf gewisse Weise afficiren, d. h. die Affectionen unseres Gemüths werden uns dadurch gegeben, dass die Affectionen unseres Gemüths die Affectionen unseres Gemüths afficiren, oder die Empfindungen werden uns dadurch gegeben, dass die Empfindungen die Empfindungen afficiren. Das ist aber nicht nur falsch, sondern ohne Sinn.

Woher rührt diese sinnlose Auslegung? Weil dem Verf. d. Einl. nicht darauf zu achten beliebte, dass Kant auf der ersten Seite der transsc. Aesthetik den Ausdruck „Gegenstand“ nicht in doppelter, sondern in dreifacher Bedeutung gebraucht hat: 1) als Gegenstand der Erfahrung, 2) als Perception, 3) als Ding an sich. Diese Stelle kann daher gar nicht benutzt werden, um Kant's Ansicht über die Erscheinungen, über die Gegenstände der Erfahrung, über die Dinge an sich zu characterisiren und zu erläutern, sondern sie bedarf selbst der Erläuterung und richtigen Characterisirung durch die Bestimmungen, welche Kant späterhin und zwar vor allem in der transsc. Analytik geliefert hat. Diese richtigen Bestimmungen aber sind folgende:

Die Dinge an sich sind die Dinge, welche, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, doch von uns gekannt, aber nicht erkannt werden durch die Vorstellungen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft. Die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinnlichkeit afficiren, sind die Empfindungen. Die Empfindungen oder die Wahrnehmungen d. h. Empfindungen mit Bewusstsein, in den Formen des Raumes und der Zeit dargestellt, sind Erscheinungen oder unbestimmte Gegenstände der empirischen Anschauung. Die Erscheinungen, als bestimmte Gegenstände nach der Ordnung der Kategorien gedacht, sind Phänomene oder die Gegenstände der Erfahrung. In den Gegenständen der Erfahrung ist

der Gedanke des Gegenstandes d. h. die Beziehung auf einen Gegenstand nichts als die Verknüpfung der Empfindungen oder der räumlich und zeitlich ausgebreiteten Wahrnehmungen in der transscendentalen Einheit des Selbstbewusstseins. Daher ist der Gedanke des Gegenstandes in den Gegenständen der Erfahrung für den kritischen Denker nicht der Gedanke eines Dinges an sich, und in wie an den Gegenständen der Erfahrung ist nach keinem ihrer Bestandtheile und nach keiner ihrer Seiten ein Ding an sich vorhanden. Hievon unterrichten uns die transsc. Aesthetik und die transsc. Analytik.

Nun kennen wir aber die Empfindungen als Vorstellungen, die wir uns nicht selbst geben, sondern die uns gegeben werden — wodurch und wie auch immer gegeben werden. Ferner wissen wir, zufolge der Kritik unserer Erkenntnisvermögen, genau, dass die Empfindungen uns nicht gegeben werden durch die Phänomene oder die Gegenstände der Erfahrung. Denn diese Gegenstände der Erfahrung kommen, zufolge der Einsicht, die uns jene Kritik verschafft, erst dadurch zu Stande, dass die uns gegebenen Empfindungen, nachdem sie in Raum und Zeit ausgebreitet worden, unser Selbstbewusstsein mittelst der Kategorien zu Gegenständen zusammenschliesst. Demungeachtet verlangen wir, und zwar verlangen wir aus einer intellectuellen Nöthigung, Etwas zu haben, worauf wir den Ursprung oder die Veranlassung der nicht spontan aus uns selbst erzeugten Empfindungen zurückführen können, — Etwas zu haben, das unserer Sinnlichkeit als einer Receptivität, in der die Empfindungen veranlasst werden, als das Veranlassende, als wirkende Ursache correspondirt. Dieses Etwas, das von unserer Vernunft, indem sie über die Erfahrung hinausstrebt, als die Empfindungen veranlassend gesetzt d. h. existirend gedacht wird zu den Empfindungen als deren Ursache, aber hinsichtlich der Existenz wie der Ursächlichkeit nur analogisch gedacht wird, — dieses Etwas ist das Ding an sich, oder sind die Dinge an sich. Es ist gekannt, aber nicht bekannt, — geschweige denn erkannt, denn es ist unerkennbar.

Da nun die Empfindungen die Materie sind, aus der wir die Erfahrungsgegenstände bilden, die Empfindung aber gedacht wird als gewirkt von einem Dinge an sich, und eine Wirkung darf angesehen werden

als gehörig zu ihrer Ursache, so dürfen auch wohl die Erfahrungsgegenstände nach dem, was an ihnen Empfindung ist, als Dingen an sich zugehörig betrachtet werden. Dann darf man aber auch sagen: Der Gegenstand könne in zweierlei Bedeutung genommen werden, einmal als Erscheinung, als Phänomen, das andere Mal als Ding an sich selbst; — oder: dieselben Gegenstände können einerseits als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, andererseits als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolirte und über die Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden; — oder wohl gar: „die Erscheinung hat jederzeit zwei Seiten, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet wird, — — die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird.“ (R. II, 46).

Diese Bezeichnungen sind gewagt. Gleichwohl werden sie denjenigen nicht irreführen, der begriffen hat, dass der Gegenstand als Ding an sich genommen nie und nimmer in oder an dem Gegenstande der Erfahrung ist, sondern stets muss gedacht werden als ein Etwas jenseits aller Erfahrungsgrenzen, nicht wahrnehmbar durch Empfindung, nicht eingehend in die Anschauungsformen der Sinnlichkeit und die Gedankenformen des Verstandes, sondern nur spürbar für die Vernunft als das Intelligible, das an sich weder als Grösse, noch als Realität, noch als Substanz u. s. w., mithin auch nicht als existirend darf gedacht werden. Daher kann selbstverständlich das Dasein der Dinge an sich weder bewiesen, noch widerlegt werden. Denn Beweis sowohl als Widerlegung würden sich in Bezug auf ein Etwas jenseits aller Erfahrung mit einer Aussage zu thun machen, welche nur innerhalb der Erfahrung Sinn und Bedeutung hat. Die Aussage des Daseins und Nicht-Daseins, des Existirens und Nicht-Existirens sagt gar nichts aus, d. h. sie giebt gar nicht an, was darunter gemeint sei, — sobald sie ihre Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung verliert.

Trotzdem sind wir der Dinge an sich zuverlässig gewiss. Denn die Kritik unserer Erkenntnisvermögen lehrt, dass die Erkenntnis, die wir haben, Erkenntnis von Gegenständen der Erfahrung ist, diese Erkenntnis aber kein Schein, keine Einbildung und Täuschung, sondern

wahre Erkenntniss von wirklich existirenden, von realen Gegenständen nur dann und nur deshalb ist, wenn und weil diese realen Gegenstände nichts als unsere Vorstellungen sind. Sie lehrt, dass sowohl die Gegenstände der äusseren Erfahrung d. h. die Körper in Raum und Zeit, als auch der Gegenstand der inneren Erfahrung in der Zeit d. h. die Seele oder unser in der Zeit vorhandenes und sich entwickelndes individuelles Selbst Vorstellungen sind. Sie lehrt, dass wir uns beider Arten von Gegenständen, von Vorstellungskomplexen immer nur zugleich und im Commercio mit einander können bewusst werden. Da ist es denn für unser Denken, wenn es nicht in Ungereimtheit verfallen soll, schon auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie absolut nothwendig, zu den Vorstellungen ein Substrat, oder Substrate anzunehmen, obschon dies als Substrat, oder als Substrate unbestimmt gedachte Etwas gänzlich unerkennbar ist und bleibt. Wir würden schon die Grenzen unserer Erkenntniss zu überschreiten und die Schranken unseres Denkens zu durchbrechen den Versuch machen, wollten wir bestimmt festsetzen, jenes Etwas müsse gedacht werden mindestens als ein zweifaches, erstens als ein Etwas, das in uns anschaut und denkt, und zweitens als ein Etwas, das die Materie des Anschauens und Denkens liefert oder hervorruft. Aber vielleicht dürfen wir allenfalls bis zu der Aussage fortgehen, das Substrat könne unmöglich eins sein in dem Sinne, in welchem Gegenstände der Erfahrung eins sind, seine Einheit müsse eine Einheit sein, welche eine Mehrheit nicht ausschliesst, und eine Mehrheit, welche die Einheit nicht ausschliesst. Diese Aussage aber würde nicht dazu dienen, um das Intelligible begreiflich zu machen, sondern nur dazu, begreiflich zu machen, dass das Intelligible unbegreiflich sei. Freilich darf das Intelligible auf dem Gebiet der praktischen Philosophie als ein Reich vieler Wesen, dieses jedoch nur zum Behuf praktischer Erkenntniss gedacht werden. Auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie ist dergleichen ganz unstatthaft. Gleichwohl wird hier das Intelligible nicht etwa problematisch, sondern, obschon als ein Unbestimmtes, doch als ein assertorisch Gewisses gedacht. Problematisch indess ist der Begriff eines Noumenons d. h. des Dinges an

sich, so fern es als gegeben unter einer anderen Art der Anschauung, als die sinnliche ist, angenommen wird.

Aus dieser Auseinandersetzung ergibt sich: 1) Die transsc. Aesthetik und die transsc. Analytik werden nicht sinnlos ohne die Voraussetzung von der Existenz einer Vielheit wirkender Dinge an sich, deren jedes einer bestimmten Erscheinung entspricht; hingegen werden sie mit dieser Voraussetzung sinnlos d. h. ein Gewebe von Widersprüchen; und darum ist diese Voraussetzung nicht die Voraussetzung Kant's gewesen; 2) die Stelle in der transsc. Aesthetik, welche lautet: „Erscheinung hat jederzeit zwei Seiten, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet wird, die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird“ (R. II, 46), — diese Stelle, welche von dem Verf. d. Einl. ausser dem ersten Abschnitt der Aesthetik zum Beleg dafür citirt wird, dass Kant jene Voraussetzung gemacht habe, ist kein solcher Beleg; 3) die Göttingische Recension würde richtig geschlossen haben, wenn sie gefolgert hätte: die Dinge an sich sind nicht real, nicht daseiend, nicht in causaler Beziehung; 4) die Göttingische Recension irte darin, dass sie Kant eine nur problematische Annahme von Dingen an sich zuschrieb.

Damit scheint mir der Einwand, den ich unter No. 5 zuletzt erhob und zuerst begründen wollte, als berechtigt erwiesen, so fern er den eigenen Ausführungen des Verf. d. Einl. galt. Dagegen werde ich die Fehlschüsse der Göttingischen Recension, welche ich als ihre wirklichen gegenüber ihren angeblichen von Seiten des Verf. d. Einl. bemerklich machte, nicht genauer behandeln, als es nebenher bereits geschehen, damit ich meine gegenwärtige Darstellung nicht zu weit ausdehne.

Ich suche nunmehr gegen die Ausführungen des Verf. d. Einl. unter Nummer 5 meinen zweiten Einwand zu erhärten, welcher besagt: Die „idealistische Vertiefung der Consequenz der Aesthetik“ durch „die empiristischen Ergebnisse der Analytik“ — eine Vertiefung, die in der Göttingischen Recension Statt haben soll — deutet auf eine Confusion von Vorstellungen, welche nur auf Rechnung des Verf. d. Einl. kommt.

Was will der Verf. d. Einl. mit der „idealistischen Consequenz der

Aesthetik“ und mit dem „empiristischen Ergebniss der Analytik“? Er erklärt: „Das Ergebniss der Aesthetik enthält denselben Gedanken in doppelter Wendung. Denn es besagt einerseits: unsere sinnlichen Vorstellungen geben nur die Erscheinungen der Dinge an sich“. — Diese Wendung nennt der Verf. d. Einl. „die empiristische“. — „Und das Ergebniss der Aesthetik behauptet andererseits: die Gegenstände in Raum und Zeit existiren lediglich als Vorstellungen in uns“. — Diese Wendung nennt der Verf. d. Einl. „die idealistische“, und er verkündet: „Nur die zweite dieser Wendungen wird für die Definition des transcendentalen Idealismus verwandt. Da nun dieser Begriff des transcendentalen Idealismus für Kant erst in der Dialektik wichtig wird, in der Aesthetik deshalb gar nicht zu selbständigem Ausdruck gelangt, so folgt, dass in der Analytik nur die erste Wendung“ — die empiristische — „zur Verwerthung kommen kann“ (S. XLVI).

Das Ergebniss der transsc. Aesthetik enthält „einen und denselben Gedanken in „idealistischer“ und in „empiristischer Wendung“? Also würde sich, wenn zur Definition des Kant'schen Idealismus nicht „nur“ die idealistische Wendung, sondern auch die empiristische „verwandt“ wäre, aus der transsc. Aesthetik ein empiristischer Idealismus ergeben. Was ist aber ein empiristischer Idealismus? Doch wohl nichts anderes, als ein Lehrbegriff, nach welchem die Gegenstände unserer Erkenntniss lediglich in uns existiren, und sich bilden in uns lediglich aus Empfindungen. Das ist aber der Lehrbegriff, welchen Berkeley vertrat, und welchen Kant unter dem Namen des dogmatischen Idealismus bekämpfte, wie er den transcendentalen Realismus, der zugleich empirischer Idealismus ist, bekämpfte und ausführlich widerlegte zunächst in der Gestalt, welche derselbe bei Cartesius gewonnen hatte, unter dem Namen des skeptischen Idealismus. Warum sinnt der Verf. d. Einl. auch nur mit einem Worte, auch nur andeutungsweise Kant einen Lehrbegriff an, welchen Kant verwarf, — und gerade deshalb verwarf, weil dieser Lehrbegriff empiristisch war?

Und was ist denn das Ergebniss der transsc. Aesthetik, welches denselben Gedanken in jener doppelten Wendung enthalten soll? Der Verf. d. Einl. sagt: „Das Ergebniss der Aesthetik, das durch den kurz

angedeuteten Beweis der empirischen Subjectivität der Empfindungen und den eingehend begründeten Beweis der apriorischen Subjectivität von Raum und Zeit gewonnen wird, lautet in Kants eigener Zusammenfassung: „„Wir haben also sagen wollen, dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können““. Dieses Ergebniss nun enthält in der That denselben Gedanken in doppelter Wendung“, — in jener empiristischen und jener idealistischen Wendung (S. XLVI).

Aber so lautet das Ergebniss der transsc. Aesthetik in Kant's eigener Zusammenfassung nicht. Nur der erste Satz dieser Zusammenfassung lautet so. Die Zusammenfassung reicht von S. 49 bis S. 54 (Ausg. v. R. u. Sch.) unter der Ueberschrift: „Allgemeine Anmerkungen zur transsc. Aesthetik“. Zieht man aus dieser Zusammenfassung die Sätze, auf die es vor allem ankommt, aus, so lautet das Ergebniss folgendermassen: 1) „Alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit können als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren“, — dies ist das transscendental-idealistische Moment in Kant's Lehrbegriff, so weit er in der transsc. Aesthetik festgestellt wird. „Wir kennen nicht“ die Gegenstände an sich, sondern nur „unsere Art, sie wahrzunehmen“. „Raum und Zeit sind die reinen Formen derselben; sie allein können wir a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heisst darum reine Anschauung“, — dies ist das rationalistische Moment in jenem Lehrbegriff. „Empfindung überhaupt ist die Materie“ — bei unserer Art, die Gegenstände an sich wahrzunehmen; „sie ist das in unserem Erkenntniss, was da macht, dass sie Erkenntniss a posteriori, d. i. empirische Anschauung heisst“, — dies ist das empiristische Moment in jenem Lehrbegriff. „Raum und Zeit hängen unserer Sinnlichkeit schlechthin nothwendig

an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein“, — dies ist das empirisch-realistische Moment in jenem Lehrbegriff; denn der Satz: „Raum und Zeit hängen unserer Sinnlichkeit nothwendig an“, besagt: Raum und Zeit sind objectiv-giltig, oder sie sind giltig für Gegenstände der Erfahrung, d. h. die Gegenstände der Erfahrung können nicht anders existiren als in Raum und Zeit, weil Raum und Zeit apriorische Anschauungen sind, und sie existiren wirklich darin, wenn zu der reinen Anschauung das Empirische d. h. die Empfindung hinzutritt.

Kant's Zusammenfassung ist damit noch nicht zu Ende. Denn 2) sagt er: „Die zweite wichtige Angelegenheit unserer transsc. Aesthetik ist, dass sie nicht bloß als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern — — gewiss und ungezweifelt sei“. „Diese Gewissheit“ wird „einleuchtend“ an einem einzelnen „Fall“ unserer Erkenntniß: „Die Sätze der Geometrie werden synthetisch a priori, und mit apodiktischer Gewissheit erkannt“. „Woher nehmt ihr dergleichen Sätze“? „Ihr müßt den Gegenstand“ der Geometrie, z. B. einen Triangel „a priori in der Anschauung geben und auf diesen Euren synthetischen Satz gründen“. „Läge nun in Euch nicht ein Vermögen a priori, anzuschauen“, — Kant weist auf das rationalistische Moment seines Lehrbegriffs; „wäre diese subjective Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Object dieser äusseren Anschauung selbst möglich ist“, — Kant weist auf das realistische Moment; „wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf Euer Subject“, — Kant weist auf das idealistische Moment; „wie könntet Ihr sagen, dass was in Euren subjectiven Bedingungen einen Triangel zu construiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst nothwendig zukommen müsse“? Demnach fasst hier Kant das Ergebniss seiner transsc. Aesthetik dahin zusammen: Die apriorischen Vorstellungen der Mathematik sind nur dann eine objectiv-giltige Erkenntniß von den empirisch-realen Gegenständen der Erfahrung, wenn der Raum transcendentally-ideal ist.

So und nicht anders lautet das Ergebniss der Aesthetik in Kant's Zusammenfassung. Will der Verf. der Einl. hinsichtlich dieses Ergeb-

nisses von „Wendungen“ reden, so muss er nicht zwei, sondern vier unterscheiden: 1) eine rationalistische, 2) eine empiristische, in Bezug auf den Ursprung unserer Erkenntniss, 3) eine transscendental-idealistische, 4) eine empirisch-realistische, in Bezug auf die Existenz dessen, was wir erkennen.

Demgemäss scheint mir die Behauptung gerechtfertigt, dass der Verf. d. Einl. Kant'sche Begriffe verwirrt hat, wenn er an dem Ergebniss von Kant's transsc. Aesthetik nur zwei Wendungen unterscheidet.

Beiläufig will ich bemerken: es ist falsch, dass der Begriff des transsc. Idealismus, wie der Verf. d. Einl. sagt, „in der Aesthetik gar nicht zu selbständigem Ausdruck gelangt“. Denn er gelangt darin zu einem ganz selbständigen Ausdruck, welcher überdies für jedes sehende Auge durch gesperrte Lettern markirt ist (R. II, 38. 44.) Aber er kann darin nur zum selbständigen Ausdruck gelangen, indem er kein ganzer Ausdruck, — kein Ausdruck des ganzen transscendentalen Idealismus wird. Denn in der transsc. Aesthetik kann selbständig, d. h. allein durch eine Kritik der Sinnlichkeit, nur vom Raum und von der Zeit bewiesen werden, dass sie keine Dinge an sich, auch keine Bestimmungen derselben sind, sondern lediglich in uns existiren als blosser Vorstellungen. Einen ganzen Ausdruck aber kann der transscendentale Idealismus, oder es kann der ganze transscendentale Idealismus seinen Ausdruck erst dann gewinnen, nachdem in der transsc. Analytik bewiesen worden, dass auch der Gegenstand der äusseren Erfahrung mit den allgemeinen Gesetzen, die ihm anhängen, nur in uns existiren, und nachdem in der Kritik der Paralogismen bewiesen worden, dass auch der Gegenstand der inneren Erfahrung nicht als einfache Substanz mit der Identität einer Person, nicht als Ding an sich, sondern als Erscheinung existiren.

Hervorheben aber muss ich eine hierhin einschlagende Auslegung des Verf. d. Einl., welche für seine Art, Kant zu interpretiren, charakteristisch ist. Er sagt nämlich: „Kant fügt dem oben angeführten „Resultat der transsc. Aesthetik“ — wovon ich nachgewiesen habe, dass dieses angeführte angebliche Resultat nicht das wirkliche Resultat anführt — „die Bemerkung bei:

„„Was es für eine Bewandniss mit den Gegenständen an sich
„„und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlich-
„„keit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt““.

„Diese Behauptung aber enthält offenbar mehr, als die Aesthetik
„bewiesen hat. Denn daraus, dass wir von den Dingen nichts kennen
„als unsere Art sie wahrzunehmen, folgt doch nur das eine, dass wir
„kein Prädicat der sinnlichen Wahrnehmung, weder ihrer Materie noch
„ihrer Form nach, auf die Dinge selbst übertragen können. Kant durfte
„also nur schliessen: Was es für eine Bewandniss mit den Dingen an
„sich haben möge, davon können uns unsere sinnlichen Vorstellungen
„nichts lehren. — — Es handelt sich hier also um eine Anticipation
„späterer Ergebnisse“ (S. XLVI u. f.)

Ich will die Auslegung, welche der Verf. d. Einl. den Worten:
„gänzlich unbekannt“, giebt, obschon sie falsch ist, vorläufig als richtig
annehmen. Diese Worte mögen also im Zusammenhange mit den ihnen
vorangehenden besagen: Das Ganze, die Gesamtheit unserer Vor-
stellungen, — d. h. wenn man von den Ideen absieht, sowohl alle Vor-
stellungen unserer Sinnlichkeit, die Anschauungen, als auch alle Vor-
stellungen unseres Verstandes, die Begriffe, können uns von den Dingen
an sich nichts lehren. Dann entgegne ich: Diese Conclusion, deren
formale Richtigkeit in der transsc. Aesthetik der Verf. d. Einl. bemängelt,
ist schon in der transsc. Aesthetik formal gänzlich, — durchaus gerecht-
fertigt. Denn was steht auf der ersten Seite der transsc. Aesthetik?
„Vermittelst der Sinnlichkeit — — werden uns Gegenstände gegeben,
und sie allein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand aber werden
sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber
muss sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte),
zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil
uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann“ (R. II, 31).
Also wenn die Anschauungen über die Dinge an sich nichts lehren, so
kann auch alles Denken, können auch alle Begriffe über die Dinge an
sich nichts lehren, weil alles Denken und alle Begriffe — bei den
Menschen — sich zuletzt auf Anschauungen beziehen müssen, um irgend
etwas zu lehren, das des Namens: Erkenntniss würdig ist. Daher brauchte

Kant nicht in die transsc. Analytik voraus, sondern er brauchte nur auf den Anfang der transsc. Aesthetik zurück zu greifen, um jene Conclusion zu gewinnen.

Aber es ist falsch, dass Kant an der Stelle der transsc. Aesthetik, um die es sich handelt, in der That jene Conclusion gezogen hat. Er hat daselbst auch nicht mit Einem Worte angedeutet, dass er jene Conclusion gezogen habe, oder ziehe, oder ziehen wolle. Denn in Kant's Ausspruch: „was es für eine Bewandniss mit den Gegenständen an sich und abge sondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt“, (R. II, 49), ist das Wort „gänzlich“ keineswegs in der Bedeutung des Extensiven von dem Umfang, sondern in der Bedeutung des Intensiven von dem Grade der Erkenntniss zu nehmen. Kant sagt nicht: das bleibt uns sowohl auf Grund der Anschauungen unserer Sinnlichkeit, wie auf Grund der Begriffe unseres Verstandes unbekannt; sondern er sagt: das bleibt uns auf Grund der Anschauungen unserer Sinnlichkeit gänzlich d. h. nicht nur bis zum niedrigsten Grade, sondern bis zur Null des anschaulich erkennenden Bewusstseins unbekannt; — oder: durch Anschauungen bleiben uns die Gegenstände an sich ganz und gar, völlig, durchaus unbekannt.

Dass meine Auslegung richtig ist, scheint mir gänzlich zweifellos. Dagegen scheint mir die Auslegung des Verf. d. Einl. nicht bloß gänzlich zweifelhaft, sondern der Art, dass nicht nur sein ganzer Scharfsinn, sondern jeder Theil dieses Ganzen, mir wenigstens, dabei gänzlich unbekannt bleibt.

Eine solche Auslegung der transsc. Aesthetik erzeugt nothwendig Verwirrung auch bei der Auslegung der transsc. Analytik. Der Verf. der Einl. sagt: „Da Kant bei der Zusammenfassung des Resultats der „Aesthetik die idealistische Wendung desselben kaum andeutet, die empiristische dagegen in ihrer möglich grössten Erweiterung ausspricht, „so ist letztere es allein, die ihm für die unmittelbar folgende Fortbildung „seiner Gedanken in der Analytik wesentlich ist“. — — „Jene empiristische Wendung ist nichts weniger als die Grundlage der ganzen „Argumentation der Analytik, denn sie bildet die Voraussetzung für das „Ergebniss der transsc. Deduction der Kategorien“. — — „Die unmittel-

„bare Consequenz der Deduction ist, dass die Kategorien, da sie sich „lediglich auf mögliche Erscheinungen beziehen, von den Dingen an sich „nicht prädicirt werden können, also nur von empirischem, nicht von „transscendentalem Gebrauch sind. Dieses Ergebniss bildet daher zu „gleich eine mittelbare Consequenz der Aesthetik. Dasselbe ist es also, „das uns jene Anticipation verständlich macht, die Kant bei Besprechung „des Resultats der Aesthetik aussprach. Denn nunmehr wird jene empiristische Wendung, dass unsere sinnlichen Vorstellungen nur die Erscheinungen der Dinge an sich geben, ergänzt durch die Behauptung, „dass auch die Verstandesvorstellungen sich lediglich auf Erscheinungen beziehen“ (S. XLVII u. f.).

Also ist das Resultat von Kant's transscendentaler Analytik nach dem Verf. d. Einl. empiristisch. Aber er irrt. Das Resultat der Analytik ist nicht empiristisch, sondern es ist rationalistisch, was den Ursprung unserer Verstandeserkenntniss, und es ist einerseits transscendental-idealistisch, andererseits empirisch-realistisch, was die Existenz der Gegenstände anlangt, auf die unsere Verstandeserkenntniss sich bezieht.

Was bezeichnet denn Kant als ein oder als das Resultat der Analytik? „Die transsc. Analytik hat — — dieses wichtige Resultat: dass der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann: dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind blos Principien der Exposition der Erscheinungen“ (R. II, 204); — oder: die Begriffe des reinen Verstandes können niemals von transscendentalem, sondern nur von empirischem Gebrauche sein, und die Grundsätze des reinen Verstandes können nur auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt, auf Dinge an sich bezogen werden. (R. II, 204).

Also ist das positive Resultat der Analytik: der reine Verstand, vermöge seiner Begriffe, Schemata und Grundsätze, anticipirt d. h. bestimmt a priori die Form einer möglichen Erfahrung; — oder: seine Begriffe, Schemata und Grundsätze machen die aller Empfindung baare, von

allen Empfindungen unabhängige Art und Weise aus, wie die Empfindungen — die Materie der Erfahrung — verknüpft werden, indem durch diese Verknüpfung aus den Empfindungen Erfahrung d. i. Erkenntniss von Gegenständen entsteht; das Geschäft des reinen Verstandes liegt allein darin, durch die Verknüpfung von sinnlichem, empirischem Empfindungsstoff mittelst seiner apriorischen Kategorien — seiner mit Hilfe reiner Anschauungen zu Stande gebrachten apriorischen Schemata —, seiner apriorischen Grundsätze die Erkenntniss von Erfahrungsgegenständen zu ermöglichen und zu gewähren, d. i. eine Erkenntniss zu gewähren, welche nichts anderes ist, als eine objectiv-giltige d. h. nothwendig- und allgemeingiltige Verbindung blosser Vorstellungen.

Dies ist das vollständige positive Resultat der transc. Analytik, — nichts mehr und nichts weniger. Dies Resultat ist rationalistisch, nicht empiristisch; denn es besagt: alles und jedes, was die Erfahrung zur Erkenntniss macht, hat apriorischen Ursprung d. h. es stammt nicht empirisch aus den Empfindungen her, sondern es stammt, von den Empfindungen frei, eines Theils aus den reinen Gedankenformen des Verstandes, anderen Theils — und hiebei nimmt die Analytik, wenn um keines anderen Grundes willen, schon allein der Schemata wegen, das rationalistische Resultat der Aesthetik in sich auf — aus den reinen Anschauungsformen der Sinnlichkeit. Jenes Resultat ist empirisch-realistisch; denn es besagt: die Gegenstände der Erfahrung existiren theils in Raum und Zeit, theils nur in der Zeit für Jedermann nothwendig als reale Gegenstände, — mit ihren Eigenschaften und Zuständen, — sowohl die Gegenstände der äusseren Erfahrung, oder die Körper, wie jeder Gegenstand der inneren Erfahrung oder jedes empirische Selbst. Jenes Resultat ist transcendentale-idealistisch; denn es besagt: die Gegenstände der Erfahrung existiren theils in Raum und Zeit, theils nur in der Zeit für Jedermann nothwendig als reale Gegenstände allein dann und allein deshalb, wenn und weil sie nichts sind als blosser Vorstellungen d. h. im Raum und in der Zeit gegebene Empfindungen, die mittelst der Kategorien sind geordnet und bestimmt worden in der transcendentalen Einheit des Selbstbewusstseins.

Aber der Verf. d. Einl. sagt: „nur die empiristische Wendung des

Resultats der Aesthetik kann in der Analytik zur Verwerthung kommen;“ „die empiristische Wendung allein ist Kant für die Fortbildung seiner Gedanken in der Analytik wesentlich“ (XLVI u. f.).

Wirklich so? Nur die so genannte „empiristische Wendung“ kann, dagegen die idealistische kann nicht in der transsc. Analytik zur Verwerthung kommen? Aber die idealistische kommt, trotz dieses „kann nicht“, dennoch zur Verwerthung. Und allein die sogenannte „empiristische Wendung“, nicht die idealistische ist für Kant in der Analytik wesentlich? Aber die idealistische ist für Kant in der Analytik so wesentlich, dass er die transscendentale Deduction der Kategorien ohne seinen Idealismus für unmöglich, und nur mit Hilfe seines Idealismus für möglich erklärt.

Das ist leicht zu beweisen. Denn dazu ist nur nöthig, drei Stellen aus der Deduction der Kategorien abzuschreiben und sie mit der Behauptung des Verf. d. Einl. zu vergleichen.

Nach dem Verf. d. Einl. wird in der so genannten empiristischen Wendung ausgesprochen:

„Unsere sinnlichen Vorstellungen geben nur die Erscheinungen der Dinge an sich“; — in der idealistischen:

„Die Gegenstände in Raum und Zeit existiren lediglich als Vorstellungen in uns“.

Was sagt nun Kant in der „Vorläufigen Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnissen a priori“?

„Dass die Natur sich nach unserm subjectiven Grunde der Apperception richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmässigkeit abhängen solle, lautet wohl sehr widersinnig und befremdlich. Bedenkt man aber, dass diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern blos eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sey, so wird man sich nicht wundern, sie blos in dem Radicalvermögen aller unsrer Erkenntniss, nämlich der transscendentalen Apperception, in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Object aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur heissen kann; und dass wir auch eben darum diese Einheit a priori, mithin auch als nothwendig erkennen können, welches wir wohl müssten unter-

weges lassen, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens an sich gegeben“ (R. II., 104.)

Kant sagt hier also: Die Kategorien sind als Erkenntnisse a priori möglich, weil die Natur nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemüths ist. Natur ist dasselbe als: Gegenstände in Raum und Zeit; sein ist dasselbe als: existiren; bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemüths ist dasselbe als: lediglich Vorstellungen in uns.

Demnach sagt Kant an der citirten Stelle der Analytik: die Kategorien sind als Erkenntnisse a priori möglich, denn die Gegenstände in Raum und Zeit existiren lediglich als Vorstellungen in uns. So lautet aber das Ergebniss der Aesthetik in seiner „idealistischen Wendung“. Und was sagt der Verf. d. Einl.? „In der Analytik kann nur die empiristische Wendung, nicht die idealistische zur Verwerthung kommen“. Aber die idealistische kommt doch in der Analytik zur Verwerthung. Das ist evident.

Ferner: was sagt Kant in dem dritten Abschnitt der Deduction, welcher „von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit, diese a priori zu erkennen“, handelt?

„Der Verstand ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben: denn Erscheinungen können, als solche, nicht ausser uns statt finden, sondern existiren nur in unsrer Sinnlichkeit. Diese aber als Gegenstand der Erkenntnis in einer Erfahrung, mit Allem, was sie enthalten mag, ist nur in der Einheit der Apperception möglich“ (R. II 113 u. 114).

Kant sagt hier also: der Verstand ist die Gesetzgebung für die Natur, 1) weil die Natur, so fern sie ein Mannigfaltiges von Erscheinungen ist, nur in unserer Sinnlichkeit existirt, und 2) weil die Natur, so fern sie das Mannigfaltige von Erscheinungen geordnet nach Regeln enthält, nur in der Einheit der Apperception möglich ist, oder: nur in der Einheit der Apperception existiren kann.

Das Mannigfaltige der Erscheinungen, nach Regeln geordnet, ist

dasselbe als: Gegenstände in Raum und Zeit; in der Sinnlichkeit und in der Einheit der Apperception existiren, ist dasselbe als: lediglich als Vorstellungen in uns existiren.

Demnach sagt Kant an dieser citirten zweiten Stelle: der Verstand ist die Gesetzgebung für die Natur, denn die Gegenstände in Raum und Zeit existiren lediglich als Vorstellungen in uns. So lautet aber das Ergebniss der Aesthetik in seiner „idealistischen Wendung“. Und was sagt der Verf. d. Einl.? In der Analytik kann die „idealistische Wendung“ nicht zur Verwerthung kommen. Aber sie kommt doch in der Analytik zur Verwerthung. Das ist zum zweiten Male evident geworden.

Endlich was sagt Kant in der „Summarischen Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduction der reinen Verstandesbegriffe.“?

„Wären die Gegenstände, womit unsre Erkenntniss zu thun hat, Dinge an sich selbst, so würden wir von diesen gar keine Begriffe a priori haben können. — — Dagegen, wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu thun haben, so ist es nicht allein möglich, sondern auch nothwendig, dass gewisse Begriffe a priori vor der empirischen Erkenntniss der Gegenstände vorhergehen. Denn als Erscheinungen machen sie einen Gegenstand aus, der blos in uns ist, weil eine blosse Modification unserer Sinnlichkeit ausser uns gar nicht angetroffen wird. Nun drückt selbst diese Vorstellung: dass alle diese Erscheinungen, mithin alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen können, insgesamt in mir, d. i. Bestimmungen meines identischen Selbst sind, eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben Apperception als nothwendig aus. In dieser Einheit des möglichen Bewusstseyns aber besteht auch die Form aller Erkenntniss der Gegenstände. — — Reine Verstandesbegriffe sind also nur darum a priori möglich, ja gar, in Beziehung auf Erfahrung nothwendig, weil unser Erkenntniss mit nichts als Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) blos in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen, und diese der Form nach auch allererst möglich machen muss. Und aus diesem Grunde, dem einzigmöglichen unter allen, ist

denn auch unsere Deduction der Kategorien geführt worden (R. II, 115 u. 116)

Kant sagt hier also: Reine Verstandesbegriffe sind als Begriffe a priori, welche der empirischen Erkenntniss der Gegenstände vorhergehen und die formale Erkenntniss aller dieser Gegenstände a priori ausmachen, nur darum möglich, weil die Gegenstände, womit unsere Erkenntniss zu thun hat, nicht Dinge an sich selbst sind, sondern blos in uns angetroffen werden als Modificationen unserer Sinnlichkeit, — als Erscheinungen, und weil die Verknüpfung dieser Erscheinungen in der Vorstellung eines Gegenstandes ebenfalls blos in uns angetroffen wird.

Gegenstände, womit unsere Erkenntniss zu thun hat, oder Erscheinungen, die in der Vorstellung eines Gegenstandes verknüpft sind, — ist dasselbe als: Gegenstände in Raum und Zeit; und in uns angetroffen werden, ist dasselbe als: lediglich als Vorstellungen in uns existiren.

Demnach sagt Kant an dieser citirten dritten Stelle: Reine Verstandesbegriffe sind möglich als Begriffe a priori, welche die formale intellectuelle Erkenntniss der Gegenstände in Raum und Zeit a priori ausmachen, denn die Gegenstände in Raum und Zeit existiren lediglich als Vorstellungen in uns. So lautet aber das Ergebniss der Aesthetik in seiner „idealistischen Wendung“. Also kommt diese „idealistische Wendung“ in der Analytik doch zur Verwerthung trotz der Versicherung des Verf. der Einl. vom Gegentheile. Das ist zum dritten Male evident geworden. —

Der Verf. der Einl. hat indess auch verkündet: „allein die empiristische Wendung, nicht die idealistische ist für Kant in der Analytik wesentlich“.

Nun frage ich: aus welchem Grunde, aus welchem „einzig möglichen unter allen“ Gründen ist nach Kant's eigener Aussage, wie der Schluss der von mir citirten dritten Stelle bezeugt, die Deduction der Kategorien geführt worden? — „Weil die Verknüpfung der Erscheinungen in der Vorstellung eines Gegenstandes die Erfahrung der Form nach allererst möglich machen muss“. — Und warum muss die Verknüpfung der Erscheinungen vermittelt der Kategorien die Erfahrung allererst möglich machen? — „Weil unser Erkenntniss mit nichts als Erscheinungen zu

thun hat“; — oder, wie man diese Worte auslegen darf: weil alle unsere Vorstellungen nichts als die Erscheinungen der Dinge an sich geben, und weil die Erscheinungen als blossе Empfindungen in Raum und Zeit ohne jene Verknüpfung wohl ein Gewühl von Vorstellungen, aber keine Erfahrung sein würden. Der erste Grund in dieser Antwort der Auslegung: weil alle unsere Vorstellungen nur die Erscheinungen der Dinge an sich geben, ist die so genannte „empiristische Wendung“ des Verf. d. Einl., welche in der Analytik „allein wesentlich“ sein soll. Hiemit dürfte also die Deduction der Kategorien nach dem Verf. der Einl. ihren Abschluss finden.

Es liegt aber auf der Hand, dass die so genannte „empiristische Wendung“: „unsere sinnlichen Vorstellungen geben nur die Erscheinungen der Dinge an sich“, auch in ihrer möglich grössten Erweiterung: „alle unsere Vorstellungen geben lediglich diese Erscheinungen“, noch lange nicht die Lösung des Problems bringt: wie können sich unsere Begriffe a priori auf die Gegenstände der Erfahrung, die Gegenstände in Raum und Zeit a priori beziehen? Denn die Erscheinungen mögen immerhin mittelst der Kategorien geordnet werden, und diese Ordnung mag immerhin, weil sie durch apriorische Gedankenformen zu Stande kommt, nothwendig-giltig sein für jedermann, warum muss diese für jedermann subjectiv nothwendige Ordnung der Erscheinungen objectiv-giltig sein? giltig sein für die Gegenstände der Erfahrung? wie können die Begriffe: nothwendig-allgemein-giltig und objectiv-giltig Wechselbegriffe sein? Freilich ist der empiristische Idealismus Berkeley's schon hier widerlegt. Denn er ist ausser Stande, auch nur eine subjectiv nothwendige und allgemein-giltige Ordnung der Erscheinungen zu erweisen, weil er keine apriorischen Begriffe kennt. Aber der skeptische Idealismus ist noch nicht widerlegt, sondern im Gegentheil noch immer in Kraft.

Er kann nur widerlegt werden durch die so genannte „idealistische Wendung“: „die Gegenstände in Raum und Zeit existiren lediglich als Vorstellungen in uns“. Daher greift Kant, wie am Anfange „der summarischen Vorstellung“, so im Schlussätze derselben zu seinem transscendentalen Idealismus, der zugleich ein empirischer Realismus ist, und sagt: „die Möglichkeit aller Erscheinungen liegt in uns selbst“, und ihre

„Verknüpfung und Einheit in der Vorstellung eines Gegenstandes wird bloß in uns angetroffen“, „mithin muss diese Verknüpfung vor aller Erfahrung vorhergehen und die Erfahrung der Form nach allererst möglich machen“; d. h. die in Raum und Zeit gegebenen Erscheinungen, welche nur in uns existiren, werden Gegenstände allererst durch die Verknüpfung mittelst der Kategorien und sind nach dieser Verknüpfung Phänomene oder Gegenstände der Erfahrung, und diese Gegenstände der Erfahrung in Raum und Zeit existiren lediglich als Vorstellungen in uns, eben weil sie nichts anderes als die mittelst der Kategorien verknüpften Empfindungen oder Erscheinungen in Raum und Zeit sind. Sind sie aber nichts anderes, so ist auch unsere subjectiv nothwendig- und allgemein-giltige Ordnung der Erscheinungen in Raum und Zeit eine objectiv-giltige Erkenntniss von den Gegenständen der Erfahrung. Also existiren die äusseren Gegenstände oder Körper und die inneren Gegenstände oder Seelen in den Verhältnissen des Raumes und der Zeit, der Substanz und des Accidens, der Ursache und Wirkung nur deshalb empirisch-real, weil sie transscendental-ideal d. h. bloß unsere Vorstellungen sind.

Für die Richtigkeit dieser Darstellung legt der Verf. d. Einl. selbst unwillkürlich ein Zeugniss ab. Er sagt nämlich:

„Das Problem der Deduction der Kategorien liegt in der Frage: wie ist es möglich, dass sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen? Die Lösung desselben lautet: „diese Beziehung ist dann nothwendig, wenn die Kategorien lediglich die Bedingungen möglicher Erfahrung sind. Die Voraussetzung dieser Lösung aber ist, dass die Gegenstände unserer Erkenntniss nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen sind“ (S. XLVII u. f).

Die Gegenstände unserer Erkenntniss sind nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen; — was besagt dieser Satz anderes als: die Gegenstände in Raum und Zeit existiren lediglich als Vorstellungen in uns? Dies ist aber die so genannte „idealistische Wendung“. Demnach bemerkt der Verf. d. Einl. hier ganz richtig, dass das Problem der Deduction nicht gelöst werden kann ohne die so genannte „idealistische Wendung“. Freilich bezeichnet er diese „idealistische Wendung“:

5*

die Gegenstände unserer Erkenntniß oder die Gegenstände in Raum und Zeit sind nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen, oder sie existiren lediglich als Vorstellungen in uns, bei dieser Gelegenheit als „empiristische Wendung“, welche lauten sollte: „unsere Vorstellungen geben nur die Erscheinungen der Dinge an sich“. Aber das ist bloß desto schlimmer für ihn. Denn dadurch wird die Verwirrung der Begriffe, die er angerichtet hat, nur noch vermehrt. Sie war unvermeidlich, sobald er nur zwei so genannte „Wendungen“ annahm, wo er vier hätte annehmen sollen, und überdies immer von einer „empiristischen Wendung“ redete, wo er vielmehr von einer aprioristischen oder rationalistischen hätte reden sollen.

Diese Verwirrung der Begriffe fällt der Göttingischen Recension nicht zur Last, obschon manche andere in ihr enthalten ist. —

Meinen dritten Einwand gegen die Ausführungen des Verf. der Einl. in Betreff der Göttingischen Recension beabsichtige ich weniger zu erhärten, als nur durch einige Bemerkungen zu bekräftigen.

Die Göttingische Recension hat nicht das Ergebniss der transsc. Aesthetik zum „Schwerpunkt“ des ganzen Kant'schen Systems gemacht. Sie würde es nicht vermocht haben, auch wenn sie es gewollt hätte; denn sie hat das Ergebniss der transsc. Aesthetik durchaus verkannt, wie es der Verf. d. Einl. verkannt hat, wenn er es in einer „idealistischen“ und einer „empiristischen Wendung“ genügend glaubt ausdrücken zu können. Aber sie hat es gar nicht gewollt. Denn sie erklärt ausdrücklich: „Auf diesen Begriffen, von den Empfindungen als blossen Modificationen unserer selbst, (worauf auch Berkeley seinen Idealismus hauptsächlich baut) vom Raum und von der Zeit beruht der eine Grundpfeiler des Kantschen Systems“. Sie sah also die transsc. Aesthetik nur für Einen, nicht für den einzigen Grundpfeiler des Kant'schen Systems an.

Dieses Urtheil war ganz richtig. Denn Einen Grundpfeiler des Kant'schen Systems bildet die transsc. Aesthetik in der That. Aber die Recension missverstand gänzlich, von welcher Natur und Beschaffenheit dieser Grundpfeiler ist, und missverstand ferner gänzlich, wozu er

dient. Sie hatte keine Ahnung davon, dass er bestimmt ist, den Bau unserer mathematischen und den Bau unserer Erfahrungserkenntniss mit und neben dem anderen Grundpfeiler zu tragen, welchen die Analytik aufführt. Diesen Mangel an Verständniss der transsc. Aesthetik documentirte sie gründlich schon dadurch, dass sie Kant's Idealismus und Berkeley's Idealismus wenn nicht als einen und denselben hinstellte, doch den einen dem anderen nahe rückte.

Dass ein zweiter „Grundpfeiler des Systems“ in der transsc. Analytik zu finden sei, hat die Recension nicht ausgesprochen, aber wohl bemerkt. Das geht schon daraus hervor, dass sie die transsc. Analytik ausführlicher abgehandelt hat, als die transsc. Aesthetik, und mit besonderem Nachdruck. Aber wie sie die Bedeutung der transsc. Aesthetik nicht erfasste, so erfasste sie auch nicht die Bedeutung der transsc. Analytik.

Sie sah nicht ein, dass es Kant keineswegs nur darauf ankam, nachzuweisen: „Der Verstand macht die Objecte“, sondern darauf, nachzuweisen: es giebt zuverlässige Erkenntniss von Gegenständen, wirkliche, und nicht blos eingebildete Erfahrung; aber diese kann es nur geben unter der Bedingung, dass, und deshalb, weil „der Verstand die Objecte macht“. Sie sah nicht ein, dass es Kant darauf ankam, die mathematische und die Erfahrungserkenntniss als objectiv-giltige zu retten, dass er aber die eine und die andere in der transsc. Aesthetik und in der transsc. Analytik retten konnte allein mit Hilfe eines „einigen Mittels“ (R. III, 158), — nämlich mit Hilfe seines transscendentalen Idealismus. Hat dies der Verf. d. Einl. eingesehen? Wenn er es hätte, so würde er nicht ausgesprochen haben, dass die so genannte „idealistische Wendung“ in der Analytik nicht zur Verwerthung komme, — dass sie für Kant in der Analytik nicht wesentlich sei.

Ferner habe ich in meinem dritten Einwande behauptet: Kant setzte nicht „das Wesentliche seiner“ in der Krit. d. r. Vern. vorgelegten „Untersuchungen“ in die „Problemstellung sowohl als die Problemlösung seiner transsc. Analytik“, sondern er hielt die Doctrinen und Argumentationen seiner transsc. Aesthetik zur Lösung des Problems seiner Krit. d. r. Vern. für genau eben so wesentlich, als die Doctrinen und Argumentationen seiner transsc. Analytik.

Ich habe hier nicht darauf einzugehen, dass die transsc. Aesthetik für die Krit. d. r. Vern. eben so wesentlich ist, als die transsc. Analytik. Das haben hoffentlich meine Erörterungen zur Begründung meines zweiten Einwandes gegen die Behandlung der Göttingischen Recension durch den Verf. der Einl. gezeigt. Sondern ich habe hier wie unter No. 2 darzulegen oder nur anzudeuten, dass Kant selbst die transsc. Aesthetik zur Lösung des Problems der Krit. d. r. Vern. für eben so wesentlich hielt, als die transsc. Analytik. Dazu aber genügt an Kant's Erklärung zu erinnern:

„Es sind zwei Angeln, um welche sich die Metaphysik dreht: erstlich, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Principien aufs Uebersinnliche, aber für uns Unerkennbare bloß hinweist, indessen dass sie auf ihrem Wege zu diesem Ziel, wo sie es mit der Erkenntniss a priori der Gegenstände der Sinne zu thun hat, theoretisch-dogmatisch ist; zweitens, die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Uebersinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist“ (R. I, 554).

Aus dieser Erklärung darf nicht geschlossen werden, dass Kant jemals die transsc. Aesthetik für wichtiger gehalten habe, als die transsc. Analytik. Aber schon aus dieser Erklärung allein liesse sich erweisen, dass Kant die Lösung des Problems in der Analytik für unmöglich hielt ohne die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit in der Aesthetik, mithin die transsc. Aesthetik zum „Wesentlichen“ seiner Untersuchungen in der Krit. d. r. Vern. rechnete.

Aber was gilt dem Verf. d. Einl. diese Erklärung? Vielleicht weiss er bereits aus seiner „Entwicklungsgeschichte“ Kant's, dass dieser altersschwach zu werden begann, als er jene Erklärung abgab.

Dagegen liess der noch nicht altersschwache Kant mit seiner Billigung Joh. Schultz schreiben:

„Die dritte Frage“, — mit deren Beantwortung sich die Krit. d. r. Vern. beschäftigt, — nämlich die Frage: „in welcher Art sind wir befugt, die Begriffe unsers Verstandes als Prädicate von Gegenständen auszusagen, macht, wie ich schon zu Anfange des ersten Abschnitts

angemerkt habe, den Hauptzweck der Vernunftcritik aus. Allein diese Frage ist auch unstreitig nicht nur die wichtigste, die der Metaphysiker aufwerfen kann, sondern die erste, die er billig vor allen übrigen aufwerfen und beantworten sollte. Denn die Metaphysik hat es nicht, wie die Logik, bloss mit der Zergliederung unserer Begriffe, sondern eigentlich mit ihrer Anwendung auf Gegenstände, und mit der Verknüpfung der Gegenstände unter einander zu thun* (Schultz „Erläuterungen“ etc. 1784 S. 192).

Bestätigen diese Sätze nicht genau die Behauptung des Verf. d. Einl.? Ja wohl, wenn man nicht liest, was vorangeht, und was folgt! Denn auf S. 189 wird diese dritte Frage deutlich genug so präcisirt, dass die Frage nach der objectiven Realität der Vorstellungen: Raum und Zeit in der dritten mitinbegriffen ist. Diese Zusammenschliessung der transsc. Aesthetik und der transsc. Analytik wird aber ganz unzweideutig, und sie wird ein Beleg für die Gleichsetzung des Werthes beider auf S. 208 und 209 der „Erläuterungen“, wo die „Auflösung der dritten Aufgabe“ geliefert wird.

Was soll indess Schultz gegen den Verf. d. Einl. bedeuten, welcher vielleicht Kant besser zu verstehen meint, als er sich selbst verstand (s. das Motto zur Einl.)! — Schultz, der, wie der Verf. d. Einl. sagt, eine verkürzte Darstellung der Kant'schen Ausführungen „in wenig beneidenswerther Selbstentäusserung“ (S. XXVIII) geliefert hat! — O, wenn der neidlose Verf. d. Einl. doch den „wenig beneidenswerthen“ Schultz recht inniglich beneidet hätte! Er hätte so manches von ihm lernen können, z. B. auf S. 217 der „Erläuterungen“ lernen können, dass man behaupten darf und muss: die Dinge an sich sind nicht real, nicht daseiend, nicht in causaler Beziehung, und dass man trotzdem keineswegs berechtigt ist, die Dinge an sich zu leugnen, — trotzdem keineswegs sich beikommen lässt, die Dinge an sich leugnen zu wollen.

Aber hievon genug! — Und dieser Mahnung folge ich um so lieber, als mich der Schultz'sche Auszug endlich wieder auf den Kant'schen Auszug zurückführt, aus welchem die Prolegomena sollen hervorgegangen sein. Ich bringe noch die Sätze bei, mit denen der

Verf. der Einl. seine darauf bezügliche Argumentation in der Hauptsache abschliesst:

6.

„Hamann spricht charakteristischer Weise bis zum 11. Januar 1782 nur von einem „Populären Auszug“. In dem Brief an Herder vom 20. April 1782 heisst das Werk dagegen zuerst „Prolegomena einer noch zu schreibenden Metaphysik“. Beweiskräftig sind diese Aeusserungen jedoch nur für die Veränderung der Tendenz der Schrift, über die Kant sich eher aussprach als über den Titel. Denn dass die Bezeichnung als „Prolegomena“ von Kant späterhin auch schon für den ursprünglichen Auszug bestimmt war, folgt aus gelegentlichen Erwähnungen desselben an solchen Stellen des Textes, die nicht den späteren Zusätzen beizurechnen sind. (Prol. S. 97, 110). — Daraus „folgt, dass die Erweiterung des früheren Plans in der Zeit zwischen Ende Januar (am 19. erschien die Recension) und Mitte April 1782 vor sich ging“ (S. XVI, Anm. 1. u. 2).

Auf Grund der Aeusserungen Hamann's, die ich unter Nummer 4 (S. 26 u. 27 dies. Abh.) citirt habe, ist es unwidersprechlich, dass Hamann nicht bis zum 11. Januar 1782 nur von einem „Populären Auszug“ redet. Er redet schon am 23. October 1781 von einem „Auszug der Kritik“, der indess, wie einige aus Kant's Munde wollen gehört haben, kein Auszug sein soll, sondern ein „Lesebuch (Lehrbuch) über die Metaphysik“. Er redet im November 1781 von „Kant's Auszug oder Lehrbuch“, am 8. December 1781 wieder von Kant's „Auszug oder Lesebuch“, dagegen am 11. Januar 1782 gar nicht mehr von Kant's Auszug, sondern von dessen „kleiner Schrift“ und am 8. Februar 1782 — als Kant wahrscheinlich bereits die Göttingische Recension kannte — von dem „kleinen Nachtrag zur Kritik“. Wenn daher Hamann's Aeusserungen überhaupt für eine irgend wie sichere Grundlage zu berechtigten Vermuthungen über Kant's literarisches Vorhaben und schriftstellerische Thätigkeit in den erwähnten Monaten gelten dürfen, so muss man annehmen, dass Kant bereits im October 1781 seinen Plan, einen populären Auszug für die Laien abzufassen, geändert, ja aufge-

geben, und wohl schon damals den Entschluss zu den Prolegomenen gefasst habe.

Irrelevant für die Beantwortung der Fragen, ob und wie viel Kant an dem Auszuge gearbeitet, und wann er seiner Ansicht, ihn zu veröffentlichen, sich entschlagen habe, scheint mir eine Aeusserung Hartknoch's, die aus dieser Zeit herrührt. Ich führe sie nachträglich an, um keine Notiz zu übergehen, die man augenblicklich in Betreff des Auszugs erlangen kann. Hartknoch schreibt am 19. November 1781 an Kant: „Wenn nunmehr der Auszug der Kritik, wie ich nicht zweifle, fertig sein sollte, so bitte ich an den Buchdrucker Grunert in Halle, der das grosse Werk gedruckt, zu schicken. Mir bitte ich aber gütigst zu melden, sobald das Manuscript abgegangen ist“*).

Freilich ist diese Aeusserung oder Bitte so gehalten, dass man vermuthen dürfte, es sei zwischen Kant und Hartknoch ein Abkommen über den Verlag „des Auszugs“ getroffen worden. Aber es fehlt jede bestimmte Nachricht darüber, dass dies wirklich geschehen war. Und setzt man voraus, dass dies geschehen, so wird diese Voraussetzung ein Grund mehr für meine Annahme, dass der „populäre Auszug für die Laien“ und die „Prolegomena“ zwei verschiedene Werke sind. Denn Hamann wünscht am 8. Februar 1782 Hartknoch Glück zu dem neuen „Verlage“ d. h. zum Verlage des Lehrbuchs oder der Prolegomena. Also war neuerdings ein neuer Contract zwischen Kant und Hartknoch geschlossen worden. Dieser neue Contract konnte aber nur einem neuen Werke gelten. Denn für den Auszug würde er überflüssig gewesen sein, da nach der obigen Voraussetzung schon im November 1781 der Vertrag über den Auszug fest stand.

Uebrigens wird, nach meiner Ansicht, die Vermuthung des Verf. d. Einl. über eine doppelte Redaction der Prolegomena schon hinfällig

*) Ich verdanke diese Stelle aus Hartknoch's Brief v. 19. Novbr. 1781 an Kant wie zwei später folgende Stellen aus Briefen Joh. Schultz' an Kant meinem Freunde Dr. Reicke. Die obige hat er mir durch die Güte des Herrn Dr. Sintenis in Dorpat verschafft. Die beiden später folgenden habe ich Copien entnommen, die er nach den in der Dorpater Bibliothek befindlichen Originalen zu dem Zweck gemacht hat, in Gemeinschaft mit Herrn Dr. Sintenis eine Herausgabe von Kant's Briefwechsel zu veranstalten, die wohl mannigfachen Wünschen entgegenkommen wird.

auf Grund der einfachen Erwägung: Kant hatte nicht nöthig und konnte nicht Willens sein, ein Buch aus heterogenen Bestandtheilen zusammen zu schweissen, die aus verschiedenen Tendenzen entsprungen und für verschiedene Leserkreise berechnet waren. Auch zeigen die Prolegomena nirgends die geringste Spur, dass sie zu einem solchen Conglomerat sind zusammen gethan worden.*)

Ich habe in meiner Auseinandersetzung unter Nummer 4 selbst die Annahme zugelassen, dass Kant im August und September 1781 an einem populären Auszuge für die „Laien“ gearbeitet habe. Was ist aus dieser Arbeit geworden?

Ich weiss es natürlich eben so wenig, als d. Verf. d. Einl. Käme es aber darauf an, hierüber eine Hypothese aufzustellen, die nicht viel weniger müssig ist, als die des Verf. d. Einl., so würde ich sagen: Kant's Auszug ist bei Schultz' Auszug zur Verwendung gekommen. Ich meine nicht, dass Kant seinen Auszug Schultz übergeben, und dieser ihn ganz oder zum Theil in sein Buch aufgenommen habe. Sondern ich meine: Da es erweisbar ist, dass Kant der geistige Urheber des Schultz'schen Auszugs in so fern war, als er den festen Entschluss zur Abfassung desselben in dem Autor herbeiführte und diesem bei der Arbeit im Einzelnen mannigfache Unterstützung darbot, so ist die Vermuthung vielleicht nicht zu gewagt, dass unter dem Einfluss

*) Ich kann mich in dieser Abhandlung nicht darauf einlassen, die schiefen, schielenden, falschen Behauptungen des Verf. d. Einl. über das Vorhandensein von dergleichen Spuren in den Prolegomenen zu widerlegen. Dazu müsste ich eine zweite Abhandlung schreiben, welche das Verhältniss der Prolegomena zu der ersten Ausgabe der Krit. d. r. Vern. erörtert. In einer dritten würde ich die äusseren Mängel der neuen Ausgabe und vornehmlich die Schnelfertigkeit zu besprechen haben, mit welcher bei Besorgung derselben die Entscheidung ist getroffen worden, was in der Original-Ausgabe mag Druckfehler sein, was nicht. Sollte man es glauben, dass dabei Veränderungen mituntergelaufen sind, wie „Scharfsinnigkeit“ (Ausg. des Verf. d. Einl. S. 19.), wo Kant mit gutem Grunde „Scharfsichtigkeit“ (Orig.-Ausg. S. 32. R. III, 22) geschrieben hat? Aber ist es nöthig, jene Abhandlungen zu verfassen, nachdem ich bereits in der gegenwärtigen, wie ich meine, mehrfach dargelegt habe, dass d. Verf. d. Einl. Kant'sche Sätze, Kant'sche Worte missdeutet, so bald er sie auszulegen den Versuch macht?

Kant's auf Schultz der Auszug des letzteren i. J. 1783 u. 1784 sich so gestaltete, wie der erstere gewünscht hatte, dass der Auszug werden sollte, welchen er im August und September 1781 projectirt hatte. Demnach liegt in dem Schultz'schen Auszuge freilich unmittelbar nichts von dem Kant'schen Auszuge vor. Aber es ist gleichwohl nicht unwahrscheinlich, dass Kant bei dem Rath, den er ertheilte, bei den Mittheilungen, die er machte, bei den Erörterungen, in denen er sich erging, auf den Plan zurückblickte, den er bei seinem eigenen Auszuge im August und September 1781 verfolgt hatte. War dies wirklich der Fall, so ist der vorliegende Schultz'sche Auszug dem nicht vorliegenden Kant'schen conform geworden und in dem Schultz'schen mittelbar der Kant'sche eingermassen zum Vorschein gekommen.

Die Anregung, die Kant zur Abfassung des Schultz'schen Auszugs gab, und seine Bethheiligung an der Ausarbeitung desselben ist nachweisbar theils aus dem Bericht, den Schultz in der Vorrede zu seinen „Erläuterungen“ S. 9 u. f. über den Ursprung dieses Buches liefert, — und den ich hier übergehe —, theils aus den folgenden Notizen, die ich aus zwei Briefen von Schultz an Kant und aus drei Briefen von Hamann an Herder zusammenstelle.

Schultz schreibt am 21. August 1783 an Kant: „Da die beiden letzten Ferien Wochen mir endlich einmal die längst gewünschte Musse verstattet, Ew. Hochedelgebohrnen Kritik in ihrem Zusammenhange durchzudenken;* so habe ich nicht länger Anstand nehmen wollen das Publikum auf dieselbe nicht nur aufmerksam, sondern zugleich mit ihrem Zwecke und Inhalt auf eine fassliche Art bekannt zu machen.“ — — „Allein — — ich habe meine Anzeige nicht eher bekannt machen wollen, bis ich erst von Ew. Hochedelgeb. versichert bin, ob ich Ihre Gedanken auch adäquat ausgedrückt habe“. — — Ich ersuche Sie daher ergebenst, da, wo ich etwa Ihren Sinn nicht erreicht hätte, die

*) Schultz hatte im August 1783 die Kritik „in ihrem Zusammenhange“ durchdacht. „Wiederholt“ gelesen und im Einzelnen durchdacht hatte er sie schon vorher, d. h. vom Anfange des Sommers 1783 an. Darüber ist mit der obigen Angabe zu vergleichen in der Vorrede zu den „Erläuterungen“ auf S. 8 die Mittheilung, welche ich in meinen Ausführungen unter Nummer 3 citirt habe (S. 23 dies. Abh.)

Stelle auf einem besondern Zettel anzuzeigen, und Dero wahre Meinung nur kurz beizufügen, damit ich mein Manuscript darnach verbessern kann“. — — In einem P. S. erbittet er sich speziell Aufklärung über die Frage, ob nicht in den vier Klassen der Kategorien jede dritte Kategorie ein von den beiden ersteren abgeleiteter Begriff sei.

Darauf schreibt Schultz an Kant in einem Briefe vom 28. August 1783, nachdem er darin für die Uebersendung der Garve'schen Recension gedankt und über die letztere ein missbilligendes Urtheil gefällt hat, Folgendes: „Es scheint daher, dass mein geringer Aufsatz durch dieselbe noch nicht überflüssig gemacht worden, um so mehr, da Sie mir die so angenehme Versicherung zu geben beliebt, dass ich so glücklich gewesen sey, Ihren Sinn fast überall zu treffen.“ — — „Dieses hat mich völlig bestimmt, Ihren Vorschlag zu befolgen, und meine Abhandlung nicht als Recension, sondern als eine besondere Schrift herauszugeben. Auf diese Art darf ich die Grösse derselben nicht so ängstlich einschränken“. — — — „In Ansehung“ der Dialektik „sehe ich Dero mir gütigst versprochene Eröffnung über das, was Sie hier noch einzuschieben für nöthig halten, mit Vergnügen entgegen, indem ich vorausweiss, dass mir dieses die Arbeit sehr erleichtern wird. Mit gleichem Vergnügen erwarte Dero versprochene Vorschläge, wie die Untersuchung der ganzen Sache am füglichsten anzustellen, und welche allgemeine Aufgaben zu allererst ausgemacht werden könnten, ehe man sich auf Dero eigene Art, sie aufzulösen, einliesse. Denn ob ich mir gleich schon ungefähr den Plan gemacht, vor aller Beurtheilung erst die Hauptmomente zu bestimmen, auf welche alles ankommt, wenn die Grenze unserer metaphysischen Einsichten sicher angegeben werden soll, und dann zugleich die Art anzuzeigen, wie man bei dieser Untersuchung zu Werke gehen müste, so bin ich gleich wohl überzeugt, dass durch Dero weitersehende Gedanken mein Plan sehr viel gewinnen, ja vielleicht eine ganz andere Richtung erhalten wird“.

Aus diesen Briefstellen geht erstens hervor, dass Schultz die ausführliche Anzeige, die er von Kant's Kritik für eine Zeitschrift zu machen, oder auch wohl unter Umständen als ein kleines Werk für sich zu publiciren gedachte, zu einem Buche, einem vollständigen Auszuge aus

der Kritik zu erweitern durch Kant definitiv bestimmt ward. Es geht zweitens daraus hervor, dass Kant bei Schultz' Arbeit an diesem Auszuge direct sich intellectuall zu betheiligen entschlossen war.

Dafür aber, dass Kant seinen Entschluss zur Betheiligung an jener Arbeit wirklich ausführte, sprechen folgende Stellen aus Hamann's Briefen:

22. October 1783 Hamann an Herder: „Kant conferirt mit Hofprediger M. Schulz, der auch etwas über die Critik schreibt“ (bei Roth VI, 354). — Wenn Kant und Schultz aber mit einander über die Crit. d. r. Vern. conferirten, so wird der erstere in diesen Conferenzen dem letzteren wohl von den schwierigsten Begriffen und Argumentationen der Kritik Erörterungen geliefert haben, welche, vielleicht nur verkürzt, in den Auszug sollten aufgenommen werden.

8. December 1783 Hamann an Herder: „Dass Hofprediger M. Schulz über Kant's Critik schreibt und dass dieser mit der Darstellung seines Systems völlig zufrieden ist, habe ich Ihnen gemeldet“ (VI, 366). — Gewiss durfte Kant mit der Schultz'schen Darstellung seines Systems „völlig zufrieden“ sein, da er sie wohl zum grössten Theil in jenen Conferenzen an die Hand gegeben hatte.

8. Februar 1784 Hamann an Herder: „Schulz wird etwas über die Crit. der r. Vern. herausgeben. Er hat in einigen Bogen das ganze System ausgezogen, welches Kant für seinen Sinn erkennt, aber immer noch einige Erläuterungen verspricht, welche die Vollendung und Herausgabe verzögern“ (VI, 374).

Am 14. September 1781 hatte Hamann an Hartknoch geschrieben (s. unter Nummer 4): „Kant versicherte mich, dass sein Auszug nur aus sehr wenigen Bogen bestehen würde“. Was und wie viel Kant von seinem „populären Auszuge für die Laien“ im August und September 1781 auf wenigen Bogen ausarbeitete, weiss niemand, und niemand kann es vermuthen ohne ein künstliches Hypothesenspiel. Aber vom October 1783 — oder schon etwas früher — bis zum Februar 1784 arbeitete er notorisch, obschon nur gelegentlich, doch auf Verabredung an einem populären Auszuge für die Laien. Er erkannte in ihm seinen Sinn; denn er hatte seinen Sinn in ihn hineingelegt. Er liess die Vollendung und Herausgabe desselben aufschieben; denn er wollte seine „Er-

läuterungen* zu Ende geben. Jetzt lag der „populäre Auszug für die Laien“ vor ihm, wie er ihn gewünscht hatte. Und nun erwäge man, ob irgend ein ganzer Abschnitt aus den Prolegomenen in diesem Auszug hätte Platz finden können!

Kant wusste eine wissenschaftliche und eine populäre Darstellung sehr wohl aus einander zu halten. In keinem Stück der Prolegomena wollte er populär sein; er wollte in jedem derselben nur deutlich sein für Philosophen von Fach. Ward er ihnen nicht deutlich genug, so dass „man vor den Prolegomenen fast nicht weniger zurückbebt, als vor der Kritik“, so mag er, wie Schultz bemerkt (Vorrede S. 6 u. 7), „dunkel“ geworden sein, „weil er zu deutlich sein wollte“, aber sicher nicht, weil er einen populären Auszug, der ihm nicht recht gelungen war, mit heterogenen Elementen versetzte, und so zu einem wissenschaftlichen Werk um- und zusammenschmolz.

Des letzteren Verfahrens Kant für fähig halten, heisst: ihn herabsetzen. Aber vielleicht hat man mitunter ein Interesse, ihn herabzusetzen, — vielleicht auch ein Interesse, seine Werke zur Unterstützung wissenschaftlicher Tagesmeinungen auszubeuten, wo es angeht, und wo es nicht angeht, widerspruchsvolle Ansichten in sie hineinzutragen, um dann durch Aufdeckung dieser Widersprüche, durch Widerlegung dieser Ansichten freilich nicht gerechte, aber leicht gewinnbare Triumphe zu feiern. —

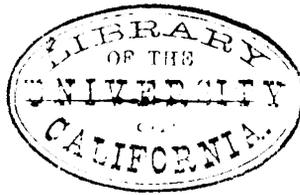


Kants
Lehre vom Gewissen

historisch-kritisch dargestellt.

Von

Dr. phil. Wilhelm Mohrabe.



Gotha. 1880.

E. F. Zienemann's Hofbuchhandlung.

Kants
Lehre vom Gewissen

historisch-kritisch dargestellt.

Von

Dr. phil. Wilhelm Wohlrahe.



Gotha. 1880.

E. F. Thienemann's Hofbuchhandlung.

Inhalts-Verzeichnis.

Vorwort.		Seite
Einleitung.	Grundbegriffe der Ethik Kants	1
	Stellung des Gewissensbegriffes innerhalb derselben	3
I. Teil.		
Darstellung der Gewissenslehre Kants mit Berücksichtigung der verschiedenen Auslegungen derselben		4
Systematische Zusammenfassung der Lehre		20
II. Teil.		
Kritik der Kantischen Gewissenslehre		23
Darstellung der eigenen Ansicht:		
a. Begriff des Gewissens		23
b. Ursprung des Gewissens		28
c. Bethätigung des Gewissens		34



Vorwort.

Man redet seit Jahrtausenden von einem Gewissen und bezeichnet damit ein bestimmtes Etwas in des Menschen Brust. Aber anders erscheint dieses in den verschiedenen Zeiten und Kulturperioden; verschieden von der Wissenschaft redet der Sprachgebrauch des Volkes von ihm; in der Wissenschaft selbst herrscht zwischen theologischen und philosophischen Vorstellungsweisen Widerstreit, und innerhalb jedes dieser beiden Gebiete wieder treten die verschiedensten Ansichten zu Tage. Die Bemerkung Schopenhauers, „wie sehr der Begriff des Gewissens bei den Schriftstellern schwankend erscheine, wie sehr er von Verschiedenen verschieden gefaßt sei“, kehrt in den Einleitungen der meisten Schriften, die über diesen Gegenstand handeln, wieder.

So sagt Stäublin¹⁾: „Das Wort Gewissen wird in mehr als einem Sinne genommen. Manche Prädikate, die man dem Gewissen beilegt und manche Einteilungen sind wahr oder falsch, je nach der Bedeutung, in welcher man das Wort nimmt.

Bald versteht man darunter das Vermögen, über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit unserer Handlungen zu urteilen, bald das Vermögen, uns selbst zu richten, zu verurteilen oder loszusprechen, oder auch das Bewußtsein eines solchen Vermögens; bald moralische Gefühle von Lust und Unlust, von Zufriedenheit und Unzufriedenheit, von Furcht und Hoffnung, bald die subjektive Religion“, und aus desselben Verfassers späterer Schrift „Geschichte der Lehre vom Gewissen“ ist die Wahrheit dieses Spruches in Kürze zu ersehen²⁾.

¹⁾ „Grundsätze der Moral.“

²⁾ Ähnlich sagt Ed. Güder in „Theol. Studien und Kritiken“ (Jahrgang 30, Bb. I.): „Während schon in dem Sprachgebrauch des täglichen Lebens und auf populär-praktischem Boden der Begriff des Gewissens sich nach manchen Seiten hin als ein fließender zu erkennen giebt, ist dies wunderlicher Weise im Umfange wissenschaftlicher Theologie in noch höherem Maße der Fall. Denn hier wird auf denselben in buntester Abschattung und in jeder denkbaren Verknüpfung bereits von alters her ein bald engerer, bald wieder ungleich weiterer Kreis von außerdem allerdings nahezu allgemein anerkannten Thatfachen des Selbstbewußtseins zurückgeführt. Raum wird man sich des Eindruckes erwehren können, in der hellbunten Sphäre unserer Erkenntnis teile dieses sogenannte Gewisseste unter dem Gewissen, — obwohl in ihm der Anfang und innere Grund aller Wahrheit von oben her beschlossen sein soll — so nichts desto weniger noch zur Stunde ein und dasselbe Loos mit dem Ungewissesten unter dem Ungewissen.“

Der Grund dieser Erscheinung ist vornehmlich in der Natur des Gegenstandes, in der Schwierigkeit zu suchen, welche sein Wesen der Untersuchung entgegenstellt. Sahnel nennt in seiner Schrift „Die Lehre vom Gewissen in der alten Philosophie“ den Gewissensbegriff einen „abstrakten und tiefliegenden“ und zeigt zugleich, welche eine gewaltige Geistesarbeit vorangehen mußte, ehe die Philosophie zu ihm vordrang.

Die griechisch-römische Philosophie weist eine Theorie des Gewissens noch nicht auf. Aristoteles und Cicero räumen ihm in der Ethik und in der Pflichtenlehre keine Stelle ein. Erst in der neueren Philosophie tritt das Bestreben auf, den Begriff systematisch zu erfassen.

Wesentliche Förderung innerhalb dieser erfährt er zuerst bei Locke¹⁾ und den englischen Moralisten²⁾. In der Folge haben dann die französischen Materialisten, namentlich La Mettrie³⁾ und Holbach⁴⁾, diesen Gegenstand behandelt, während Cartesius⁵⁾ und Spinoza⁶⁾ nur gelegentlich vom Gewissen reden.

Am tiefsten und eingehendsten aber sind die Untersuchungen darüber innerhalb der deutschen Philosophie. Wolff⁷⁾, Kant, Fichte⁸⁾, Hegel⁹⁾ nehmen den Gewissensbegriff, ihn als Objekt philosophischen Denkens bearbeitend, in ihr System auf.

Der Kantischen Lehre vom Gewissen, die den Gegenstand unserer Abhandlung bilden soll, wird — und wir glauben mit Recht — „besondere Tiefe und Originalität“ (Stäublin) zugeschrieben.

Obgleich auch Fichte sich ihr angeschlossen hat und ferner Schopenhauer sie einer theilweisen Kritik unterzogen, obgleich sie endlich außerdem für die Auffassung des Gewissens innerhalb der Theologie einen „Wendepunkt“ bezeich-

¹⁾ Locke: „An essay concerning human understanding“ (s. Buch I, „Angeborene praktische Grundsätze“).

²⁾ Shaftesbury: „An inquiry concerning virtue and merit“.

Hutcheson: A system of moral philosophy etc.

Ad. Smith: The theory of moral sentiments (s. besonders die „Zusätze“).

³⁾ La Mettrie: Discours sur le bonheur.

⁴⁾ Holbach: Système de la nature. (Zu 3 u. 4 vergl.: Lange: „Geschichte des Materialismus“. Buch I, Abschn. 4.)

⁵⁾ Des Cartes: Über die Leidenschaften der Seele. Th. III, Art. 177: Von Gewissensbissen.

⁶⁾ Spinoza: Ethik, Th. III: Von dem Ursprunge und der Natur der Affekte.

⁷⁾ Wolff: „Philos. pr. univ.“, Th. I („de conscientia“) und „Vernünftige Gedanken über der Menschen Thun und Lassen“ („Vom Gewissen“).

⁸⁾ Fichte: „System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“, S. 225 ff.

⁹⁾ Hegel: „Grundl. d. Philos. des Rechts“. (Vergl. auch: E. Daub: „Vorlesungen etc.“, Bb. IV.)

net (Rub. Hofmann), existiert — soweit uns bekannt — keine sie erschöpfende und ihr genugsam gerecht werdende Arbeit.

Als Hauptmängel der Kants Gewissenlehre behandelnden Schriften ¹⁾ müssen wir betrachten:

daß sie nur auf eine oder einige Stellen der Kantischen Schriften Bezug nehmen, in denen das Ganze der Lehre nicht zum Ausdruck kommt, daß sie die Klarlegung des eigentlichen Sinnes der Anschauungsweise Kants verfehlen,

daß sie zudem das Gewissen isoliert von der Gesamtschauung des Philosophen behandeln, welcher Fehler gemeinlich den anderen nach sich zieht, daß nach vorgefaßtem Maßstabe des eigenen Begriffsapparates die Lehre eines Autors mehr Unter- als Auslegung erfährt.

Wenn Schopenhauer ²⁾ sagt: „Kants praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ ist am nächsten verwandt mit dem Gewissen“ und „Wir dürfen voraussetzen, daß Kants Lehre vom Gewissen auch auf den von ihm neu eingeführten Begriff des kategorischen Imperatives Licht zurückwerfen werde,“ so erscheint hiermit die Notwendigkeit eines Bezugs auf Kants Ethik gleichfalls betont.

Rub. Hofmann ³⁾ sagt geradezu: „Kants kategorischer Imperativ enthält den Schlüssel für seinen Begriff vom Gewissen“.

Wir betrachten daher als unsere erste Aufgabe:

in der Einleitung die Grundbegriffe der Ethik Kants zu entwickeln und durch den Hinweis auf das Verhältnis des Gewissensbegriffes

¹⁾ Von hier einschlägigen Darstellungen und Kritiken lagen uns vor:

1. Stäudlin: „Geschichte der Lehre vom Gewissen“.
2. Schopenhauer: „Grundlage der Moral“.
3. Kirchmann: „Erläuterungen zu Kants Schriften“.
4. Passavant: „Das Gewissen“.
5. Rub. Hofmann: „Die Lehre vom Gewissen“.
6. v. Gizycki: „Die Ethik David Humes“.
- „Die Philosophie Shaftesburys“.
7. Ulrich: „Glauben und Wissen“.
8. Volkmann: „Psychologie“, Th. II.
9. Ritschl: „Über das Gewissen“.
10. Köhler: „Das Gewissen“, Th. I.

Von Monographien über Kants Gewissenlehre sind uns nur zwei bekannt:

11. Danaq: „De conscientiae apud Kantium notione“.
12. Rieß: „Über Kants Lehre vom Gewissen“. (Jahresbericht des Pädagogiums in Züllichau 1870.)

²⁾ Grundlage der Moral, S. 169.

³⁾ Die Lehre vom Gewissen, S. 64.

zu diesen den Übergang zum ersten Teile unserer Untersuchung zu gewinnen. Dieser enthält die Darlegung der Gewissenslehre bei Kant. Wir wollen darin

zunächst die einzelnen Stellen, in denen Kant seiner Lehre Ausdruck gegeben, chronologisch vorführen, im Anschluß an die mannigfaltigen Auslegungen Kants eigene, wirkliche — durchaus nicht leicht erfassbare — Anschauungsweise in klares Licht zu setzen versuchen und zum Schlusse dieselbe nach systematischen Gesichtspunkten zusammenfassen.

Daran schließt sich ein zweiter Teil, der den Versuch einer Kritik der Gewissenslehre bei Kant, sowie

eine systematische Darstellung unserer eigenen Ansicht über das Gewissen bringen soll.

Wenn nun noch als Standpunkt des Verfassers der der Herbartischen Philosophie bezeichnet wird, so scheint das als Vorwort Nötige beschlossen zu sein.

Weimar.

Der Verfasser.

Einleitung.

„Was Kants System auch für einen Wert haben mochte, es verriet eine seltene Tiefe und Erhebung des Geistes und hatte bei aller Feinheit und Schärfe der Spekulation doch etwas Hinreißendes und Kräftiges an sich. Es bewirkte eine Revolution im philosophischen Forschen über das Sittliche, brachte wiederum einen gründlicheren Geist in die moralischen Forschungen und machte einen desto tieferen und ausgebehrteren Eindruck, je mehr es den damals herrschenden Vorstellungen entgegengegesetzt war.“

Mit diesen Worten kennzeichnet Stäudlin ¹⁾ die epochemachende Bedeutung der Kantischen Ethik. Und in der That wird Kant mit Recht als ein Reformator betrachtet, dessen Einfluß ebensowohl die damaligen Träger der Wissenschaft bewegte, wie er, allmählich bis in die Schichten des Volkes dringend, den deutschen Volksgeist neu belebte und veredelte. Zur rechten Würdigung gerade des letzteren Verdienstes gelangt man erst, wenn man die moralische Gesundenheit des Kantischen Zeitalters mit als Folge der damaligen ethischen Anschauungen und Bestrebungen und zugleich Kants Auftreten als einen würdigen Kampf gegen die herrschende Philosophie des gesunden Menschenverstandes betrachtet, die alles Ideale, über den Grenzen des Verstandes Hinausliegende als eiteln Wortfram über Bord warf und an Stelle dessen einen nackten Eudämonismus als einziges Ziel aller Menschenwürde verkündete ²⁾.

Kant giebt in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ der Ethik zunächst eine ganz neue Grundlage.

Alle Vernunftkenntnis in eine materiale und formale trennend, weist er die Beschäftigung mit der letzteren der Wissenschaft der Logik zu. Die Objekte der materialen Vernunftkenntnis sind entweder die Gesetze der Natur oder die der Freiheit. Die Wissenschaft der ersteren ist die Physik, der letzteren die Ethik. Beide aber trennt er wieder in einen reinen und empirischen Teil. Jener nimmt seine Lehren aus Prinzipien a priori, dieser a posteriori oder aus der Erfahrung her. Der erstere ist die Metaphysik der Natur, der letztere die Metaphysik der Sitten. Daß es nun thatsächlich eine Metaphysik der Sitten geben könne und, da die Erfahrung nie Allgemeinheit und Notwendigkeit aufzuweisen vermöge, die Ethik auf eine solche Metaphysik gegründet werden müsse, erkennt Kant aus der allgemeinen Idee sittlicher Gesetze. Jeder aber, sagt er, müsse doch eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es als Grund einer Verbindlichkeit gelten solle, Notwendigkeit und Allgemeinheit mit sich führen, daß es für alle Menschen gleich gelten müsse, wenn anders ihm der Anspruch auf diesen Namen nicht verloren gehen solle.

¹⁾ Geschichte der Moralphilosophie.

²⁾ Siehe darüber: Zeller, „Gesch. d. Philos. seit Leibniz“.

Bona Meyer, „Philos. Zeitfragen“. Abschn. 8.

Hartenstein, „Grundbegr. d. eth. Wissenschaften“, S. 59 ff.

Nicht in der individuellen Natur der Menschen, nicht in den besonderen Umständen, in denen er sich in die Welt versetzt findet, dürfte demnach der Grund seiner Verbindlichkeit gegenüber dem Sittengesetz gesucht werden, sondern bloß in der Natur des menschlichen Geistes überhaupt — a priori in Gesetzen der reinen Vernunft, die, sofern sie auf einen Willen gehe, praktisch sei.

Hatte so Kant die Ethik, als die Wissenschaft von den allgemein gültigen Normen unseres Wollens und Handelns, auf eine metaphysische Grundlage gestellt, so unternahm er es in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in der Kritik der praktischen Vernunft, diese Grundlage zu schaffen.

Bekannt ist der denkwürdige Satz, mit welchem die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten anhebt. „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung könnte für gut gehalten werden, als allein ein guter Wille.“

Indem Kant so vor allem den Gegenstand der sittlichen Werthschätzung, das Objekt der sittlichen Norm feststellt und sich schon dadurch über alle Grenzen des Eudämonismus erhoben hat, ist seine nächste Aufgabe, den Begriff des Sittlichguten zu entwickeln. Er zeigt, wie das, was einem Willen das Merkmal des Guten gebe, nicht etwas aus der Erfahrung Stammendes, nicht seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines Zweckes, nicht die Befriedigung irgend einer Neigung sein könne, sondern allein in der Beschaffenheit des Willens, d. h. in der Maxime beruhe, nach welcher der Wille beschlossen wird ¹⁾.

Diese Maxime aber ist ihm der Begriff der Pflicht oder „die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz.“ Gut ist daher nur derjenige Wille, der dem Sittengesetz entspricht und aus Achtung vor ihm entsprungen ist.

Das Prinzip des Sittlichguten ist also „objektiv das Gesetz, subjektiv reine Achtung für dieses Gesetz“ ²⁾.

Welches nun aber dieses Gesetz als objektives Prinzip der Sittlichkeit sei, findet Kant aus einer Betrachtung der Maximen, als der subjektiven Normen für den Willen.

Welches Inhaltes müssen subjektive Normen sein, um sich zu einer objektiven Norm, zum Gesetze zu erheben, dessen Eigenschaften strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit sein müssen? fragt Kant. Mit Rücksicht auf ihren Inhalt sind sie zweifacher Art: material oder formal.

Material sind diejenigen, welche einen Gegenstand des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen. Sie sind insgesamt empirisch; denn es wird bei ihnen vorausgesetzt, daß etwas begehrt werde, daß man Lust an etwas empfinde, und dies kann nur aus der Erfahrung erlangt werden. Solche Grundsätze können daher auch nicht für alle vernünftigen Wesen gültig sein. Denn, was Lust, Begierde, was überhaupt Erfahrung betrifft, weichen die Menschen sehr von einander ab. Von dieser Art sind aber die Grundsätze des Eudämonismus insgesamt, weil sie sich alle auf die Annehmlichkeit, die man von der Wirklichkeit oder dem Besitze eines Gegenstandes erwartet, gründen und den Bestimmungsgrund des Willens in das sinnliche Begehrungsvermögen setzen.

Allgemein und notwendig kann daher nur eine solche Maxime sein, welche nicht der Materie, sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthält.

¹⁾ Hartenstein: Kants sämtl. Werke (Ausg. in 8 Bd.) „Grundl. z. Metaph. d. S.“, Bd. IV, S. 247.

²⁾ *ibid.*, S. 248.

Wenn man jedoch von einem Gesetze alle Materie absondert, so bleibt nichts übrig als die Form einer allgemeinen Gesetzgebung.

Ein praktisches Gesetz, das Sittengesetz, kann also nur eine solche Maxime sein, welche der Form einer allgemeinen Gesetzgebung entspricht.

Von dieser Beschaffenheit ist aber nur die eine: „Handle so, daß die Maxime deines Willens immer zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne ¹⁾.“

Dieses Gesetz — der berühmte kategorische Imperativ — ist demnach das objektive Prinzip aller Sittlichkeit, das oberste Sittengesetz.

Darauf aber, daß die menschliche Vernunft sich selbst dies Sittengesetz giebt und der Wille ihm aus bloßer Achtung gehorcht, beruht einerseits der Adel seiner Abkunft, sein Wert, andererseits die Autonomie des Willens, und indem die praktische Vernunft fordert, daß wir allein aus Achtung vor dem Gesetze handeln, setzt sie voraus, daß wir es vermögen, daß wir frei sind.

Freilich wir Menschen sind auch Naturwesen, wir sind als solche dem Gesetze der Naturnotwendigkeit unterworfen.

Soll daher unsere Freiheit und damit die moralische Zurechnung noch gewahrt bleiben, so muß sie uns nicht als Naturwesen, nicht als Erscheinungen, sondern als Dingen an sich, als noumena beigelegt werden ²⁾.

Wenn man Naturnotwendigkeit und Freiheit sich vereint denken will in einer und derselben Handlung, so entstehen zwar große Schwierigkeiten, allein der scheinbare Widerspruch löst sich, wenn man erwägt, daß die Naturnotwendigkeit, welche mit der Freiheit allerdings nicht bestehen kann, bloß den Handelnden, sofern er unter Zeitbedingungen steht und Erscheinung ist, betrifft, daß also die Bestimmungsgründe seiner Handlungen nur darin liegen, was der vergangenen Zeit angehört und nicht mehr in seiner Gewalt ist.

Aber dasselbe handelnde Wesen ist sich auch seiner, als eines Dinges an sich bewußt, es betrachtet sich auch, sofern es sich autonomisch durch Gesetze bestimmen kann, die es sich selbst giebt. Und in diesem intelligibeln Dasein geht gar nichts vor seiner Willensbestimmung vorher; jede seiner Handlungen ist nur als Folge, nicht aber als Ursache, nicht als Bestimmungsgrund seiner noumenalen Wirksamkeit zu betrachten. Diese Fähigkeit des Willens, unabhängig von aller Naturnotwendigkeit, sich selbst ein Gesetz zu geben und nach ihm sich selbst zu bestimmen, ist die transcendente Freiheit des Menschen.

Sie ist eine moralisch notwendige Voraussetzung, weil ohne sie Moralität unmöglich wäre. Nur mit Rücksicht auf sie, sagt Kant, kann ein vernünftiges Wesen von jeder gesetzwidrigen Handlung, die es verübt hat, — abgesehen davon, daß sie als Erscheinung in dem Vorhergegangenen hinreichend bestimmt und insofern notwendig war — doch mit Recht sagen, daß es sie hätte unterlassen können: „denn sie samt allem Vorhergegangenen, wodurch sie hervorgerufen wurde, gehört zu einem einzigen Phänomen seines intelligibeln Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich die Handlung selbst zurechnet.“

Ist dies in kurzen Zügen die Grundlage der kantischen Ethik, so fragt sich's nun, wie reiht sich seine Lehre vom Gewissen ein in diese Anschauungsweise?

Sie knüpft offenbar an das Moment der moralischen Zurechnung an.

Diese wurde durch die transcendente Freiheit nur zu einem Teile erklärt. Jene andere Frage: Wie kommt es, daß das Sittengesetz überhaupt als für unsern Willen bindend angesehen wird? blieb damit noch unbeantwortet.

¹⁾ Crit. d. pr. R., Bd. V, S. 32. und „Grundl. z. Metaph.“ — Bd. IV, S. 269.

²⁾ Crit. d. pr. R., Bd. V, S. 99. ff.

Dem die transcendente Freiheit erklärte bloß, unter welcher Bedingung das als verpflichtend anerkannte Gesetz frei befolgt werden könne.

Das Bewußtsein der Verpflichtung selbst erklärt nach Kant nur die Annahme eines andern „wundersamen Vermögens,“ das des Gewissens als der Vorbedingung zur Empfänglichkeit für das Sittengesetz, den kategorischen Imperativ¹⁾.

Was nun bei Kant das Gewissen sei, ist unsere nächste Frage. Mit ihr kommen wir zum eigentlichen Gegenstande unsrer Untersuchung.

Theil I.

Darstellung der Lehre Kants vom Gewissen.

An drei²⁾ Stellen seiner Schriften redet Kant von dem Gewissen.

Wir beginnen mit Kants Gewissensbegriff, wie er in der Schrift „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) niedergelegt ist.

Hier heißt es in dem Abschnitte „Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen“: „Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist.“

Das Ungenügende dieser Definition, die auf den ersten Blick in ihrer Allgemeinheit geradezu unverständlich erscheint, mag Kant wohl eingesehen haben; denn was nun eigentlich der Inhalt jener unbedingten Pflicht, deren Bewußtsein ihm das Wesen des Gewissens auszumachen schien, was also das Wesen des Gewissens selbst sein sollte, blieb damit noch unerklärt. An der Hand eines Zweifels, ob ein derartiges Bewußtsein unbedingter Pflicht überhaupt denkbar sei, versucht daher Kant, den Inhalt dieser festzustellen. Er findet ihn durch Hinweis auf einen evidenten moralischen Grundsatz, der keines Beweises bedürfe: „Man solle nichts auf die Gefahr hin wagen, daß es unrecht sei.“

Dieser Grundsatz enthält thatsächlich eine unbedingte Pflicht; das Gewissen aber ist das Bewußtsein derselben, das Bewußtsein davon also, daß man nichts auf die Gefahr eines Unrechtes wage; mit andern Worten, daß man stets das Rechte thun solle.

Allerdings, so fährt Kant fort, ist damit die Entscheidung über die Rechtheit oder Unrechtmäßigkeit einer Handlung noch keineswegs dem Gewissen übertragen; denn „dies ist Aufgabe des Verstandes;“ und ebensowenig ist mit dem Grundsatz, der das Wesen des Gewissens ausmachen soll, schlechtthin die Forderung ausgesprochen, den sittlichen Wert oder Unwert jeder möglichen Handlung zu erkennen; aber das eine fordert er mit Bestimmtheit, daß man von dem sittlichen Werte der zu unternehmenden Handlung fest überzeugt sei, wie Kant sagt, „ich muß von der Handlung, die ich unternehmen will, nicht allein urtheilen und meinen, sondern auch gewiß sein, daß sie nicht unrecht sei.“

An derselben Stelle findet sich noch eine Erklärung des Gewissens, die, wenn nicht dem Wesen, so doch ihrer Form nach, von der eben dargelegten abweicht.

¹⁾ *Jugendlehre* B. W., Bb. VII, S. 204. „Denn hätte der Mensch wirklich kein Gewissen, so würde er sich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen.“

²⁾ In der Schrift „Über das Misting. eines jed. Verf. in der Theodicee“ findet sich auch ein Gedanke über das Gewissen; doch enthält er bloß eine aus des Philosophen eigentümlicher Auffassung des Gewissensbegriffes folgende Konsequenz; indessen findet auch diese Stelle in unserer Untersuchung Berücksichtigung.

Während nämlich der Ausgangspunkt dieser das eigentliche Wesen des Gewissens ist, betont die folgende mehr die daraus fließende That desselben. Hier sagt Kant: „Man könnte das Gewissen auch so definiren: „Es ist die sich selbst richtende Urteilskraft.“

Um Mißverständnisse zu verhindern, zu denen diese Definition leicht Veranlassung geben kann und die, wie wir später darzuthun haben werden, wirklich mehr als einmal aufgetreten sind, fügt Kant zu seiner Begriffserklärung eine Erläuterung, durch die wir mit einem Male einen richtigen Einblick in die eigentümliche Auffassungsweise Kants gewinnen.

Die Definition, ihrer Fassung nach, könnte zu der Annahme verleiten, das Gewissen bethätige sich in der Beurteilung unserer Handlungen, es billige die sittliche Handlung und verurteile die unsittliche.

Allein so ist es nicht. Die sittliche Beurteilung einer Handlung ist Aufgabe der praktischen Vernunft; das Gewissen selbst aber ist der Richter über die praktische Vernunft, indem es dieselbe lobt oder tadeln, ja nach der Gewißheit und Behutsamkeit, mit der sie ihr sittliches Urteil gefällt. Kant sagt, „das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetze stehen, das thut die Vernunft, sofern sie subjektiv praktisch ist, sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe, und stellt den Menschen wider und für sich selbst zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht geschehen sei.“

Deutlicher als hieraus kann nicht erhellen, daß Kant das Gewissen nicht auf die unmittelbare Beurteilung der Sittlichkeit einer Handlung bezieht, sondern daß nach ihm das Gewissen in seinem empirischen Ausdruck vielmehr eine Beurteilung dieses Urteils selbst sei, daß es in einem richtenden Ausspruche die Frage beantworte, ob das von der praktischen Vernunft ausgesprochene moralische Urteil mit aller Behutsamkeit und Gewißheit gefällt worden sei.“

Gleichwohl ist Kant mißverstanden worden und erfährt noch jetzt Angriffe, die, mag seine Ansicht eine wahre oder falsche sein, ihn nie zu widerlegen vermögen, weil sie nicht gegen Kants eigene Ansicht, sondern gegen die ihm fälschlich untergelegte sich richten.

Ehe wir dies aber des Näheren darzuthun und zu begründen haben, gehen wir über zur zweiten Stelle, an der Kant seine Ansicht vom Gewissen niederlegt, zu sehen, ob und wie weit Kant der frühern Ansicht treu bleibt. Diese Stelle findet sich in der „Tugendlehre“ (W. W., Bd. VII, S. 202 ff). Unter dem Abschnitte „Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt,“ führt Kant auch das Gewissen auf. Es ist nebst dem moralischen Gefühle, der Nächstenliebe und der Selbstachtung eine Bedingung zur Empfänglichkeit für Pflichtbegriffe. Alle diese Vorbedingungen müssen ursprünglich im Menschen vorhanden sein, wenn anders überhaupt der Pflichtbegriff des Sittengesetzes in unser Wollen und Handeln übergehen soll.

Nicht empirischen Ursprungs also kann das Bewußtsein solcher Gemüthsanlagen sein, sondern es ist einzig und allein die Folge der Erkenntnis eines Sittengesetzes. Kant sagt: „Sie sind insgesamt ästhetische und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen, durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden; Anlagen, welche zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat, und kraft deren er verpflichtet werden kann.“

So ist denn auch das Gewissen nicht etwas „Erwerbliches“, und es giebt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen, sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich.“ Man merke wohl auf die Be-

ziehung, in der hier Kant das Wort „ursprünglich“ gebraucht; man erwäge zugleich seine oben ausgesprochene Ansicht: das Bewußtsein dieser Gemütsanlagen „kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüt, folgen“, und sogleich tritt das Irrige all der Auffassungen zu Tage, welche verneinen, Kant habe durch seine Vorstellungsweise angeborene praktische Ideen in der menschlichen Seele angenommen, angeboren in dem Sinne, wie sie von Locke Bekämpfung erfahren. Kant behauptet mit der Ursprünglichkeit jener Gemütsanlagen einfach die in seiner Natur begründete Fähigkeit des Menschen, sich, sobald die praktische Vernunft ihm das Sittengesetz, den Pflichtbegriff vorhält und nicht eher (etwa von Geburt an), solcher Gemüts- oder Seelenanlagen bewußt zu werden.

Wenn diese Auffassung mit Notwendigkeit aus Kants wörtlich angeführter Behauptung, „das Bewußtsein der moralischen Gemütsanlage sei die Wirkung des Pflichtbegriffs auf unsere Seele,“ sich ergibt, so ist ebensowenig in dem zweiten Satze: „sondern jeder Mensch hat als sittliches Wesen ein solches (das Gewissen) in sich,“ eine andere Deutung zulässig, sobald man nur das „ursprünglich“ auf den Menschen als „sittliches Wesen“ und nicht als „Naturprodukt“ bezieht.

Beide Begriffe sind auseinander zu halten, insofern man von dem ersteren bloß mit Bezug auf das Vorhandensein einer ethischen Einsicht spricht. Nachdem auf diese Weise Kant das Gewissen als etwas Ursprüngliches, als Vorbedingung zur Bestimmung des Gemüts durch den Pflichtbegriff dargethan und mit der Frage nach dem Ursprunge des Gewissens ein neues Moment seiner Lehre beigefügt hat, giebt er auch hier eine Definition des Gewissensbegriffes. Er nennt das Gewissen „die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Losprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft.“

Es scheint auf den ersten Blick, als ob an dieser Stelle mit der veränderten Fassung der früheren Begriffsbestimmung auch eine Änderung ihres Sinnes eingetreten sei. Gleichwohl finden wir nur die Lehre aus der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ in dieser Definition wieder. Freilich kann wohl kaum geleugnet werden, daß sie nach Form und Inhalt der ersteren nachsteht. Denn abgesehen davon, daß sie zur Verwirrung der Begriffe „praktischer Vernunft“ und „Gewissen“ überhaupt leicht Veranlassung geben kann, liegt mit Rücksicht auf die in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ gegebenen ihr Mangel vor allem darin, daß sie über der Wirkung, der Bethätigung des Gewissens das Wesen, als Quelle seiner Bethätigung, außer Acht läßt. Gleichwohl zeigt die folgende Ausführung Kants, daß eine Identifizierung des Gewissens mit „praktischer Vernunft,“ als der sittlichen Beurteilung — eine Mißdeutung seiner Lehre sei; sie zeigt andrerseits, daß Kant in dieser Schrift, die in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ niedergelegte Ansicht über das Gewissen durchaus nicht ändert.

Kant fügt seiner Erklärung ausdrücklich die Worte hinzu „seine (des Gewissens) Beziehung also ist nicht die auf ein Objekt, sondern bloß aufs Subjekt (das moralische Gefühl durch ihren Akt zu affizieren), also eine unausbleibliche Thatfache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht.“ Wenn man daher sagt: „Dieser Mensch hat kein Gewissen,“ so meint man damit, er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keins, so würde er sich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch selbst die Pflicht, ein Gewissen zu haben, sich gar nicht denken können.“

Es kommt hier vor allem auf den ersten Satz an: „Seine Beziehung ist also nicht die auf ein Objekt, sondern bloß aufs Subjekt.“

Dieser sagt nichts anderes, als das Gewissen sei keineswegs das Urteil der praktischen Vernunft, das sich eben auf ein Objekt, eine Handlung bezieht, sondern sein Richterpruch erstreckt sich nur auf die praktische Vernunft selbst, es sei eine Beurteilung ihres Urteils und bewirke dadurch eine entsprechende Affektion des moralischen Gefühls.

Im herben Mißverhältnis hierzu steht die Auffassungsweise Kirchmanns, der in seiner Erklärung dieser Stelle sagt: „Kant identifiziert das Gewissen mit der in dem einzelnen Falle urteilenden praktischen Vernunft“¹⁾.

In bedenkliches Licht tritt zugleich der Wert seiner aus dieser falschen Auslegung gezogenen Konsequenzen. Er fährt fort: „Darnach wäre man im Stande, aus seinem Gewissen den Inhalt des Sittlichen zu entnehmen, allein dies ist eine Täuschung, wie daraus erhellt, daß das Gewissen nach der Erziehung des Einzelnen und der unterschiedlichen Sittlichkeit der Völker und Zeiten ein und dasselbe bald geboten, bald verboten hat. Der sittliche Inhalt wird vielmehr dem Menschen weder durch seine Vernunft noch durch sein Gewissen zugeführt, sondern nur durch die Erziehung und das Leben in seinem Volke und in seiner Zeit. Dieser Inhalt geht aber durch den ununterbrochenen Einfluß der Autoritäten auf das Handeln des Einzelnen eine so enge Verknüpfung mit dem Achtungsgefühl oder dem Gewissen ein, daß der gewöhnliche Mensch glaubt, in seinem Gewissen von Anfang ab auch den Inhalt des Sittlichen zu besitzen.“

Der Fehler Kirchmanns beruht in der Mißdeutung des Sinnes, in dem hier von Kant das Wort „praktische Vernunft“ gebraucht wird. Wenn Kant das Gewissen „die in jedem einzelnen Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Losprechen oder Beurteilen vorhaltende praktische Vernunft“ nennt, so identifiziert er gewiß nicht, wie Kirchmann meint, das Gewissen mit sittlicher Einsicht; denn das würde ja seiner eignen Erklärung geradezu widersprechen, da doch das Urteil des Gewissens nicht die Handlung als Casus, die unter das Gesetz fällt, beurteilt.

Es hat an dieser Stelle vielmehr Vernunft jenen allgemeinen Sinn des Vermögens, Ideen zu fassen. Sofern nun diese auf die Bestimmung unseres Willens sich beziehen, heißt die Vernunft praktisch. Das Gewissen selbst aber, als das Bewußtsein der unbedingten Pflicht, das Rechte zu thun, wie uns die frühere Stelle dargethan, ist als solches natürlich auch ein Factor der praktischen Vernunft in diesem allgemeinen Sinne des Worts und wird von Kant vom Gesichtspunkte seiner Bethätigung, „die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Losprechen oder Beurteilen vorhaltende praktische Vernunft“ genannt.

Keineswegs also ist das Gewissen identisch mit der praktischen Vernunft, sofern man hierunter die sittliche Einsicht des Menschen versteht.

Unrichtig auch ist jene Ansicht, welche in der Tugendlehre eine Änderung des in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ aufgestellten Gewissensbegriffes erblickt.

So sagt Stäudlin („Geschichte der Lehre vom Gewissen“): „In einer späteren Schrift (er bezieht sich auf unsere Stelle) veränderte oder erweiterte Kant wirklich seinen Begriff.“ Er führt dann unsere Stelle an, aber ohne weitere Begründung, bloß auf die wörtliche Verschiedenheit der beiden De-

¹⁾ Kirchmann, Tugendlehre: Erläuter. 99.

finitionen hin, schließt er seine Behauptung mit den Worten: „Hier ist offenbar ein anderer Begriff vom Gewissen als der vorher angeführte.“

Wir haben wohl zugeben müssen, daß letztere Definition der früheren gegenüber den Mangel habe, daß sie nicht das Wesen des Gewissens, sondern nur die daraus sich ergebende Konsequenz zum Ausdruck bringe. Indessen zeigt die gleichzeitig von uns angeführte Erklärung, die Kant seiner Definition hinzugefügt, zur Genüge, daß er darum keineswegs einen andern, vom früheren abweichenden Begriff des Gewissens sich gebildet hat.

Vielberufen und wichtig für die eigentümliche Fassung des Gewissensbegriffes ist die Folgerung, die Kant an diesem Orte aus seiner Anschauungsweise zieht, die Behauptung nämlich, daß es kein irrendes Gewissen gebe. („Das irrende Gewissen ist ein Un Ding“).

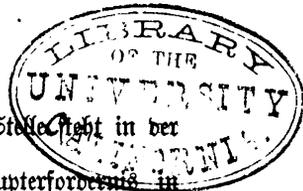
Sie schließt den letzten Zweifel darüber aus, ob nicht Kant etwa Gewissen und sittliche Einsicht identifiziert habe. Freilich, bei Beurteilung dieser Ansicht sollte man sich vor allem von der Notwendigkeit, sie streng innerhalb ihres Zusammenhangs mit dem kantischen Gewissensbegriffe zu betrachten, leiten lassen. Es würde sich dann zeigen, daß sie eine notwendige Konsequenz der kantischen Gewissenstheorie sei, und daß ihre scheinbare Paradoxie keineswegs auf einer durch die alltägliche Erfahrung zu widerlegenden sinnlosen Behauptung beruhe, sondern in des Philosophen eigentümlicher Fassung des Gewissensbegriffes notwendig begründet liegt.

Wenn Kant das Gewissen „als die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Beurteilen vorhaltende praktische Vernunft“ erklärt und der Richterspruch (wie wir aus der ersten Definition „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ erfahren) auf Grund des Bewußtseins, daß das Urteil der Vernunft ein Ausfluß voller Überzeugung gewesen sei oder nicht, ausgesprochen wird — was kann anderes hieraus folgen, als: es giebt kein irrendes Gewissen!

Kant sagt mit Recht: „denn in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl irren, aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen Vernunft verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich dann praktisch gar nicht geurteilt haben würde, in welchem Falle weder Irrtum noch Wahrheit stattfindet.“

So gewiß im Sinne Kants das Gewissen als Richterspruch über die von der praktischen Vernunft gefällte Beurteilung unserer Handlungen auftritt als ein Urteil, welches verdammt, wenn die Beurteilung nicht ein Ausfluß voller Überzeugung war, und lospricht, wenn sie als Resultat innerer Gewißheit und Vorsicht auftrat, so gewiß kann mein Gewissen nie irren. Denn, wenn ich schon nicht weiß, ob mein sittliches Urteil ein objektiv richtiges ist oder nicht, — ob die vollkommene Überzeugung seiner Richtigkeit in meinem Bewußtsein lebt, das muß ich wissen, sobald ich dasselbe fälle.

Fast mit den nämlichen Worten wie in der Tugendlehre spricht Kant seine Ansicht vom irrenden Gewissen in einer früheren Schrift „Über das Mißlingen aller Versuche in der Theodicee“ (1791) aus. Diese Stelle konnte gleichwohl erst hier in unsere Untersuchungen hereingezogen werden, weil in ihr Kants Lehre vom Gewissen keinen eigentlichen Ausdruck findet und daher auch der Gedanke über das irrende Gewissen nicht in solch deutlichem Zusammenhange mit der ganzen kantischen Auffassungsweise hervorgetreten wäre, als hier, wo wir ihn als Beleg bringen, daß schon damals (1791) unser Philosoph einen festen und von dem oben dargelegten durchaus nicht abweichen-



den Begriff des Gewissens aufgestellt hat. Die betreffende Stelle steht in der „Schlußanmerkung“. (Bd. VI, S. 89.)

Kant spricht daselbst über die „Aufrichtigkeit als Hauptforderung in Glaubenssachen“. „Daß das, heißt es hier, was Jemand sich selbst oder einem Andern sagt, wahr sei, dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekenntnis oder Geständnis wahrhaft sei; denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt. Er verleiht nämlich im ersten Falle seine Aussage mit dem Objekt im logischen Urteile (durch den Verstand); im zweiten Falle aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subjekt (dem Gewissen)“.

„Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Un Ding, und, gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein, recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urteile irren, in welchem ich glaube, Recht zu haben: denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objektiv urteilt; aber in dem Bewußtsein: ob ich in der That glaube, Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urteil oder vielmehr dieser Satz bloß sagt, daß ich den Gegenstand so beurteile“.

Auch Fichte (System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre S. 225) sagt ganz übereinstimmend mit Kant: „Es ist durch die soeben gegebene Deduction auf immer aufgehoben und vernichtet die nach den meisten Moralsystemen noch stattfindende Annahme eines irrenden Gewissens“. Ueberhaupt finden wir wie bei keinem andern Philosophen die Übereinstimmung mit Kants Gewissthese größer als gerade bei Fichte, Kants größtem Schüler. Er nennt (System der Sittenlehre S. 225) Kants Definition: „das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist“, einen richtigen und erhabenen Ausdruck und findet zweierlei darin: Einmal, „daß es unbedingte Pflicht sei, sich jenes Bewußtsein zu erwerben“.

Zweitens, „daß die Materie desselben bloße Pflicht sei“. Freilich scheint ersteres in Widerspruch zu stehen mit Kants Ausspruch (Tugendlehre S. 204): „das Gewissen ist nichts Erwerbliches, und es giebt daher keine Pflicht, ein solches zu haben“.

Doch der Widerspruch löst sich durch die Erklärung, die Fichte seinem Satze hinzufügt: „jeder soll schlechthin sich überzeugen, was seine Pflicht sei.“

In diesem Sinne hätte nun allerdings auch Kant der Fichte'schen Auslegung Beifall zollen müssen; denn es ist ja in ihr bloß der Inhalt jenes Pflichtbewußtseins angegeben, wie er auch von Kant selbst, nur mit anderen Worten, ausgedrückt wurde¹⁾.

Von einem andern Gesichtspunkte dagegen, meint Kant, Gewissen zu haben, sei keine Pflicht, indem er nämlich dasselbe als Anlage betrachtet. Insofern das Gewissen als notwendige „Gemütsanlage zur Empfänglichkeit für Pflichtbegriffe überhaupt“ angesehen wird, kann es nichts Erwerbliches sein²⁾; denn dann entwickelt es sich aus der Natur des menschlichen Geistes unabhängig von aller Erfahrung, — es ist a priori.

¹⁾ Tugendlehre, S. 204 „Wenn aber Jemand sich bewußt ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen Verstand über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären“.

²⁾ Erwerblich wird hier von Kant in dem Sinne von a posteriori — aus der Erfahrung stammend — gebraucht. Siehe darüber Teil II., „Ursprung des Gewissens“, S. 28 ff.

Keineswegs also schließt die Ursprünglichkeit des Gewissens in diesem Sinne seine Erwerblichkeit in jenem Fichte'schen aus, wo unter Erwerblichkeit nur die im Inhalte der Pflicht liegende Möglichkeit, sich ein dem Pflichtbegriffe entsprechendes Bewußtsein in jedem einzelnen Falle einer Handlung zu verschaffen, verstanden wird.

Was ferner Fichte unter seinem Zweiten verstehe, daß nämlich dieses Bewußtsein nichts weiter sei als ein Bewußtsein der Pflicht, erläutert er so: Die Materie des Bewußtseins sei selbst Pflicht, und zwar darum „weil es Materie dieser Art des Bewußtseins sei“.

Das Gewissen nämlich gebe nicht eine bestimmte Materie der Pflicht her, denn das thue die Urteilskraft; aber die Evidenz liege in ihm, das Gefühl der Gewißheit, im Falle einer bestimmten Handlung mit dem durch die Urteilskraft gegebenen Gesetz übereinzustimmen. Diese Evidenz sei der einzige Inhalt jener Pflicht. Kant gab demselben Gedanken Ausdruck, indem er sagte, der Inhalt jenes Bewußtseins schließe nicht zugleich den Inhalt des Sittengesetzes, nicht das, was überhaupt recht oder unrecht sei, ein, sondern sei bloß die unbedingte Pflicht, recht zu handeln¹⁾.

Doch eines vermisse Fichte bei Kant, die systematische Begründung der Möglichkeit eines derartigen Bewußtseins. Er sagt (Seite 213 a. a. O.): „Aber ist denn ein solches Bewußtsein möglich, und woran erkenne ich denn daselbe? Kant scheint dies auf dem Gefühle eines Jeden beruhen zu lassen, auf welchem es denn allerdings auch beruhen muß; jedoch hat die transcendente Philosophie die Verbindlichkeit auf sich, die Möglichkeit eines solchen Gefühls der Gewißheit zu begründen“.

Das versucht denn auch Fichte und — so den Fortschritt der Kantischen Gewissenslehre anbahnend — führt er, wie es nach dem Prinzip seiner Philosophie nicht anders zu erwarten ist, auch diese Erscheinung des seelischen Lebens auf das „ursprüngliche Ich“ zurück. Er geht dabei von der Frage aus, ob es denn überhaupt ein absolutes Kriterium der Wichtigkeit einer Überzeugung, ob es ein Gefühl absoluter Gewißheit geben könne. Er bejaht diese Frage und findet den Beweis darin, daß nur unter der Annahme eines derartigen Kriteriums pflichtmäßiges Verhalten überhaupt möglich sei. Infolge des Sittengesetzes aber sei letzteres thatsächlich, folglich, schließt Fichte, müsse auch ein solches Kriterium vorhanden sein.

Denn „ohne was es überhaupt keine Pflicht geben könnte, ist absolut wahr, und es ist Pflicht, daselbe für wahr zu halten“. (S. 214 a. a. O.).

Was ist nun aber das absolute Kriterium der Wichtigkeit meiner Überzeugung? Es besteht für Fichte in dem Gefühle unbestechlicher Gewißheit. „Wer seiner Sachen gewiß ist, der wagt es darauf, daß er sie und die Grundsätze, nach denen er sie eingerichtet hat, nicht abändern könne, daß seine Freiheit über diesem Punkte ganz verloren gehe, daß er in diesem Entschlusse auf immer beständig werde. Dies ist das einzig sichere Kriterium der wahren Überzeugung“.

Ein solches Gefühl der Gewißheit selbst aber entsteht aus dem „Zusammentreffen eines Aktes der Urteilskraft mit dem sittlichen Triebe. Es setzt den Menschen in Harmonie mit dem ursprünglichen Ich, welches über alle Zeiten und Veränderungen in der Zeit erhaben ist“. Daher erhebt sich in dieser Vereinigung das empirische Ich gleichfalls über alle Zeitwechsel und setzt sich

¹⁾ „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, S. 285: „Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand, nicht das Gewissen“.

als absolut unveränderlich. Darin findet Fichte zugleich die Unererschütterlichkeit einer festen Überzeugung, sowie ihre Untrüglichkeit begründet¹⁾.

Konsequent in seiner Anschauung und ebenso übereinstimmend mit Kant wird schließlich auch von ihm die Annahme eines irrenden Gewissens zurückgewiesen. „Das Gewissen irrt nie (heißt es S. 226) und kann nicht irren; denn es ist unmittelbares Bewußtsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht, das nach keinem andern Bewußtsein geprüft und berichtigt werden kann, das selbst Richter aller Überzeugung ist und keinen höhern Richter über sich anerkennt“.

Verschieden in ihrer Begründung, je nach ihren philosophischen Prinzipien, gleichwohl aber einstimmig in ihren Resultaten, stellen Kant und Fichte somit dieselbe Lehre über das Gewissen auf. Kant nennt es ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist, und Fichte drückt den nämlichen Begriff in den bestimmteren Worten aus: „Das Gewissen ist das Bewußtsein unsrer bestimmten Pflicht“.

Nach dieser wie jener Definition ist ein irrendes Gewissen ein „Unding“.

An der Fichte'schen Beleuchtung der Gewissenslehre Kants, durch deren Darlegung Kants Auffassungsweise noch klarer hervorgetreten sein möchte, hätten neuere Beurteiler auch lernen können, den schlimmen Fehler zu vermeiden, die zu beurteilenden Gedanken eines Autors außerhalb ihres Zusammenhangs zu betrachten. Wie leicht auf diese Weise dem Schriftsteller Unrecht geschehen kann, sollte man für überflüssig zu bemerken halten, wenn nicht selbst gute Denker (Schopenhauer beispielsweise²⁾ sich dessen schuldig gemacht.

Eine schlimmere und unvorsichtigere Polemik hat Kants Satz vom irrenden Gewissen aber wohl kaum erfahren als bei Gizpcki³⁾, welcher sich des langen und breiten über die Widersinnigkeit der Kantischen Lehre vom irrenden Gewissen ergehen kann, da er seine Kritik auf unhermeneutische und daher falsche Voraussetzungen basirt.

„Das Gewissen“, sagt Gizpcki, „soll unfehlbar sein!“ „Aber muß man sich denn nicht wundern, wie Jemand, der mit Natur und Geschichte seiner Gattung nicht völlig unbekannt ist, mit gutem Gewissen sagen kann, daß es kein irrendes Gewissen gebe. Sind denn die sogenannten Naturmenschen nicht auch Menschen? Die Indianer z. B. sind sehr mit sich zufrieden, wenn sie Angehörige eines anderen Stammes scalpieren, und werden deswegen auch von Anderen geachtet. Menschenopfer sind von fast allen rohen Völkern ihren Göttern dargebracht worden. Ja, wir brauchen uns gar nicht auf die Wilden zu berufen. Haben doch schon einigermaßen civilisierte Völker aus der Ausrottung von Andersgläubigen und dem Morden selbst ihrer Kinder und Säuglinge eine eigentliche Gewissenssache gemacht“.

¹⁾ An anderer Stelle (Abschn. II, S. 220) sagt er hierüber:

„Dies Resultat des Gesagten ist: ob ich zweifle oder gewiß bin, habe ich nicht durch Argumentationen, deren Wichtigkeit wieder eines neuen Beweises bedürfte, und dieser Beweis wieder eines neuen Beweises und so ins unendliche, sondern durch unmittelbares Gefühl. Nur auf diese Art läßt sich die subjektive Gewißheit, als Zustand des Gemüths, erklären. Das Gefühl der Gewißheit aber ist stets eine unmittelbare Übereinstimmung unseres Bewußtseins mit unserm ursprünglichen Ich.“

Dieses Gefühl täuscht nie; denn es ist, wie wir gesehen haben, nur vorhanden, bei völliger Übereinstimmung unseres empirischen Ich mit dem reinen, und das letztere ist unser einzig wahres Sein und alles mögliche Sein und alle mögliche Wahrheit“.

²⁾ a. a. D.

³⁾ „Die Ethik David Humes“.

Und weiter: „Aristoteles, dieser wunderbare Genius und höchst lebenswürdige Charakter fand in der Institution der Sklaverei nichts Verwerfliches: sein Gewissen billigte dieselbe vollkommen. Aber das Gewissen ist nach Kant und Fichte unfehlbar!“

Mit bitterer Ironie schließt Gyzcki seine Polemik mit den Worten: „Wenn doch diejenigen, die in ihren Systemen, von der Moral des wirklichen Menschen handelnd, die Natur des Menschen und die empirische Welt, in der er handeln muß, ignoriren zu dürfen, ja zu sollen wäñnen, sich nun wenigstens auch enthalten wollten, Behauptungen aufzustellen, welche empirische Gegenstände betreffen. Ob es irrende Gewissen giebt oder nicht, ist einfach „matter of fact;“ und Thatfachen lassen sich weder durch a priori'sche Debuktionen noch durch Macht-sprüche aus der Welt schaffen“.

Sehen wir nun zu, was die Stütze dieses Angriffes bilde! Kant hätte niemals behauptet, man könne sich in seinem sittlichen Urtheile nie täuschen? Denn dieser Satz soll doch nach den Beispielen von den sogenannten Naturmenschen, den Indianern, die ihren Nächsten trotz der allgemeinen Pflicht der Menschenliebe tödten, und Aristoteles, dessen Gewissen in der Institution der Sklaverei nichts Verwerfliches findet, widerlegt werden!

Durch eine derart konstatierte „geographisch-geschichtlich-ethnographische Mehrzüngigkeit des Gewissens“ glaubt Gyzcki Kant genugsam widerlegt zu haben, während sein Angriff ihn im eigentlichen Sinne gar nicht berühren kann; da ja bei Kant Gewissen und praktische Einsicht, Gewissensurtheil und Beurteilung der Sittlichkeit unserer Handlungen nichts weniger als identisch sind. „In dem objektiven Urtheile, sagt Kant, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behufe jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde“.

Das Zugeständnis, welches der erste Teil dieses Satzes enthält, beweist, daß jeder Vorwurf, wie der Gyzckis, auf einer Erschleichung beruht, der zweite aber, daß er nur aus Mißverständnis oder Unkenntnis der Kantischen Gewissenslehre hervorgehen kann.

Es wiederholt sich auch bei Gyzcki der Fehler, den wir schon an Kirchmann tabelten, nämlich die irrige Meinung, als ob nach Kant Gewissen und sittliche Einsicht eins sei. In gleich unbedachter Weise aber bekämpft Gyzcki noch einen anderen Punkt der Kantischen Gewissenslehre. „Das Gewissen irrt nie und kann nie irren“, und dieses Dogma (heißt es S. 331 a. a. D.) will Kant auch speziell der Handlungsweise jenes alten Weibes gegenüber, das auf Fuß' Scheiterhaufen noch ein Stück Holz legte, aufrecht zu erhalten suchen. Wenn man ihr vorgehalten hätte, ob sie ihre ewige Seligkeit wohl auf die Moralität jener Handlung verwetten wollte; so würde sie jene Handlung, meint Kant, gewiß nicht gewagt haben, und daraus folge, daß es im Grunde nie ein irrendes Gewissen geben könne. Fichte führt diese Argumentation mit Beifall an. Allein man wird es zunächst sehr wahrscheinlich finden dürfen, daß im Gegenteil jenes alte Weib die Wette unbedenklich und in aller Gewissensruhe eingegangen wäre. Sodann aber ist klar, daß bei einem so ungeheuren Wagnis in vielen Fällen, wo doch ein Handeln gefordert ist, jeder Verständige von allem Handeln Abstand nehmen müßte, und nur der Unbesonnenste und Leichtsinigste handeln und die unermessliche Gefahr dabei auf sich nehmen würde. Ein derartiger Prüfstein würde uns mithin nicht größere Sicherheit in unserm Handeln verleihen, sondern oft zur absoluten

Unthätigkeit verurteilen, wo doch nach der Überzeugung aller Menschen ein Handeln sonst Pflicht wäre — nicht mehr aber Pflicht, wenn die ewige Seligkeit möglicherweise dabei auf dem Spiele stände“. Wenn wir davon absehen, daß Kant nicht des von Gizeki angeführten Beispiels sich bedient, sondern jenes vom Kegerrichter, den er gewissenlos nennt, sobald er den Andersgläubigen töte, und von dem er voraussetzt, daß derselbe, wollte man ihm vorhalten, er wage seine Handlung auf die Gefahr der Verdammnis, vom Tode des Kegers gewißlich abstehen würde, wenn wir ferner absehen von Gizekis Irrtum, als ob Kant dies Beispiel als Argument für seine Ansicht über das irrende Gewissen benütze, so muß doch die weitere irrige Ansicht zurückgewiesen werden, „Kants Anschauungsweise über Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit enthielten die Nötigung zu einer Unthätigkeit im Moralischen“.

Offenbar schwebt Gizeki die Stelle vor aus „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. „Man nehme einen Kegerrichter an, der an der Alleinigkeit seines statutarischen Glaubens bis allenfalls zum Märtyrertume festhängt, und der einen des Unglaubens verlagten sogenannten Keger (sonst guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihn zum Tode verurteilt, man sagen könne, er habe seinem (obzwar irrenden) Gewissen gemäß gerichtet, oder ob man ihm vielmehr schlechtthin Gewissenlosigkeit Schuld geben könne, er mag geirrt oder mit Bewußtsein Unrecht gethan haben, weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, daß er in einem solchen Falle nie ganz gewiß sein konnte, er thue hierunter nicht völlig unrecht. Er war zwar vermutlich des festen Glaubens, daß ein übernatürlich geoffenbarter göttlicher Wille (vielleicht nach dem Spruch: compellente intrare) (zwingt sie zur Einkehr) es ihm erlaubt, wo nicht gar zur Pflicht macht, den vermeinten Unglauben zusamt den Ungläubigen auszurotten. Aber war er denn wirklich von einer solchen geoffenbarten Lehre und auch diesem Sinne derselben so sehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menschen umzubringen? Daß es unrecht sei, einem Menschen seines Religionsglaubens wegen das Leben zu nehmen, ist gewiß, wenn nicht etwa (um das Äußerste einzuräumen) ein göttlicher außerordentlich ihm bekannt gewordener Wille es anders verordnet hat. Daß aber Gott diesen fürchterlichen Willen jemals geäußert habe, beruht auf Geschichtsdokumenten und ist nie apodiktisch gewiß. Die Offenbarung ist ihm doch nur durch Menschen zugekommen und von diesen ausgelegt, und schiene sie auch von Gott selbst gekommen zu sein (wie der an Abraham ergangene Befehl, seinen eigenen Sohn wie ein Schaf zu schlachten), so ist wenigstens doch möglich, daß hier ein Irrtum vorwalte. Alsdann aber würde er es auf die Gefahr wagen, etwas zu thun, was höchst unrecht sein würde, und hierin eben handelt er gewissenlos“¹⁾.

Es mag allerdings auffallen, wie hier Kant in so apodiktischer Weise jenen Kegerrichter gewissenlos nennt, selbst wenn seine Handlungsweise geflossen sei aus dem festen Glauben, daß ein übernatürlich offenbarter göttlicher Wille es ihm erlaubt, wo nicht gar zur Pflicht macht, den vermeinten Unglauben samt den Ungläubigen auszurotten.

Allein man muß bedenken, daß es sich hier um das Gewissen als „Leitfaden in Glaubenssachen handelt“, denen Kant eine absolute Gewißheit abspricht. „So ist es, sagt Kant an derselben Stelle, mit allem Geschichts- und Erscheinungsglauben bewandt: daß nämlich die Möglichkeit immer übrig bleibt, als sei darin ein Irrtum anzutreffen; folglich ist es gewissenlos, ihm

¹⁾ W. W. Bb. VI, S. 286.

bei der Möglichkeit, daß vielleicht dasjenige, was er fordert oder erlaubt, un-
recht sei, d. i. auf die Gefahr der Verletzung einer an sich gewissen Menschen-
pflicht, Folge zu leisten“.

Wo, wie hier, beim Regerrichter ein Gebot seines Religionsglaubens in
Kollision tritt mit einer an sich gewissen Menschenpflicht, da allerdings —
und nur auf diesen Gedanken kann sich das von Gitzki angezogene Beispiel
beziehen — zieht unser Philosoph dem Handeln enge Schranken.

Es hängt dies wohl eng zusammen mit seinen rationalistischen Ansichten
über Religion.

„Wenn — so lautet der Schluß des Abschnittes „Vom Leitfaden des
Gewissens in Glaubenssachen“, — sich der Verfasser eines Symbols, wenn
sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst
die Überzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte:
getraust du dich wohl, in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthnung
auf alles, was dir wert und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betuern?
so müßte ich von der menschlichen (des Guten doch wenigstens nicht ganz un-
fähigen) Natur einen sehr nachteiligen Begriff haben, um nicht vorauszu sehen,
daß auch der kühnste Glaubenslehrer hiebei zittern müßte. Wenn das aber so
ist, wie reimt es sich mit der Gewissenhaftigkeit zusammen, gleichwohl auf
eine solche Glaubenserklärung, die keine Einschränkung zuläßt, zu dringen, und
die Vermessenheit solcher Beteuerungen sogar selbst für Pflicht und gottesdien-
stlich auszugeben, dadurch aber die Freiheit der Menschen, die zu allem, was
moralisch ist (vergleichen die Annahme einer Religion), durchaus erfordert wird,
gänzlich zu Boden zu schlagen und nicht einmal dem guten Willen Platz ein-
zuräumen, der da sagt: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben.“

Als aus der zweiten Definition des Gewissens bei Kant hervorgehendes
Hauptresultat hat sich demnach ergeben:

1. Daß das Gewissen als eine Vorbedingung zur Empfänglichkeit für
den Pflichtbegriff überhaupt etwas Ursprüngliches im Menschen sei.
2. Daß es nicht gleichbedeutend sei mit sittlicher Einsicht; daß es viel-
mehr auf Grund pflichtmäßigen Bewußtseins, nur das Rechte zu thun,
das moralische Urteil über unsere Handlung nach dem Maßstabe seiner
Gewißheit verdammt oder lospricht, also ein Urteil über unsere sittliche
Beurteilung selbst fälle, woraus konsequenterweise folgt, daß es kein
irrendes Gewissen gebe.

In unserer Auffassung finden wir uns in Übereinstimmung mit Volkmann,
welcher Teil II, S. 485 seiner Psychologie mit Bezugnahme auf unsere Stelle
sagt: „Kant bezieht das Gewissen nicht auf die unmittelbare Beurteilung der
Sittlichkeit, sondern auf die Beurteilung dieses Urteils selbst, d. h. auf die
Beantwortung der Frage, ob das moralische Urteil von Seiten der Vernunft
gewiß d. i. mit aller Behutsamkeit geschehen sei oder nicht.“ Volkmann ver-
weist an der hier angeführten Stelle auf die Psychologie „Essers,“ der sich
in seinen Ausführungen über das Gewissen der Kantischen Auffassung anschließe.

Unsere Prüfung der Auseinandersetzungen Essers über das Gewissen führt
uns zu einer entgegengesetzten Meinung. Der Unterschied der Ansicht Kants
von Essers Darlegungen, ergibt sich besonders aus folgenden Stellen.

Bei Esser ¹⁾ heißt es „das Vermögen, über die Sittlichkeit oder Un-
sittlichkeit unsrer eignen Handlungen zu urteilen, sie zu billigen oder zu miß-
billigen und hierdurch Selbstachtung oder Selbstverachtung zu erzeugen — dieser

¹⁾ Teil II, S. 621 ff. der Psychologie.

Richter in der eignen Brust heißt Gewissen.“ — „Hierunter (dem Gewissen) verstehen wir den Ausdruck der praktischen Vernunft darüber, was der Mensch in diesem besondern, sich eben verwirklichenden Falle zu thun und zu lassen habe. Der Ausdruck hierüber ist der Gewissensausdruck, und dieser ist nichts Anderes als das Sittengesetz selbst in diesem besondern oder konkreten Falle.“ —

Das Gewissen unterscheidet sich von der praktischen Vernunft nur dadurch, daß diese uns die allgemeinen Vorschriften giebt, jenes aber diese moralischen Vorschriften in Beziehung auf besondere Fälle zur Anwendung bringt. Die Vernunft ist also die Gesetzgeberin, das Gewissen aber ist der Richter.“

„Das Gewissen ist eine besondere Art des Wissens und steht als theoretisches Wissen dem praktischen Wissen entgegen; jenes benachrichtigt mich, was in diesem Augenblicke für mich wirklich, dieses, was in diesem Augenblicke für mich Pflicht ist.“

Die erste Stelle Essers erklärt uns das Wesen des Gewissens; die zweite die Art der Bethätigung dieses Wesens und die beiden letzten betrachten das Gewissen im Unterschiede zur praktischen Vernunft (sittl. Einsicht).

Doch aus allen geht hervor, daß Essers Gewissensbegriff nicht dem von Kant aufgestellten gleichkommt.

Er macht zwar wie dieser einen Unterschied zwischen praktischer Vernunft überhaupt als dem Sittengesetz im Menschen auf der einen und dem Gewissen auf der andern Seite. Allein bei ihm fällt, wie namentlich die zweite und dritte Stelle beweist, das Gewissen zusammen mit dem auf Grund des Sittengesetzes gefällten Urtheil über unsere Handlung; letzteres billigt oder verwirft dieselbe je nach ihrer Übereinstimmung oder dem Widerstreite mit dem Sittengesetze. Anders bei Kant! Bei ihm ist dieses Urtheil ein Ausfluß des Verstandes, der jetzt erst und mit ihm unser eignes Selbst zum Objecte des Gewissensausdruckes wird, und dies bloß nach dem Gesichtspunkte, mit welchem Grade der Gewisheit und innern Überzeugung das moralische Urtheil ausgesprochen wurde.

Man darf nicht irre geführt werden durch die Übereinstimmung Kants und Essers, wenn beide die praktische Vernunft eine Gesetzgeberin, das Gewissen aber den Richter in uns nennen, als ob damit zugleich eine Übereinstimmung in den Begriffen angedeutet sei.

Diese Übereinstimmung ist bloß durch die Worte gegeben, während ihrem Inhalte nach die gleich bezeichneten Begriffe ganz verschieden sind.

Das Gewissen ist bei Esser nicht in dem Sinne ein Richter, in welchem es von Kant so genannt wird; denn nach jenem richtet das Gewissen die Handlung am Maßstabe des Sittengesetzes, nach diesem ist es der Richter über die gefällte sittliche Beurteilung, freisprechend, wenn sie das Resultat innerer fester Überzeugung war, verdammend, wenn sie dieser Forderung nicht entsprach.

Am deutlichsten aber geht die Differenz zwischen Kant und Esser hervor aus des letztern Annahme eines irrenden Gewissens. Esser spricht sich über dasselbe in schöner und wahrer Weise (S. 625 a. a. O.) so aus: „Der Gewissensausdruck hat objektive Wahrheit dann, und das Gewissen ist ein sicheres (conscientia certa) dann, wenn sowohl die allgemeine Regel, welche für den hier vorliegenden Fall in Betracht kommt, als auch die Anwendung der allgemeinen Regel in Beziehung auf den hier vorliegenden besondern Fall objektive Wahrheit hat, und wenn der Mensch von der objektiven Wahrheit beider Stücke gewiß ist: im andern Falle ist das Gewissen ein irriges (conscientia erronea), insbesondere ein zweifelhaftes (incerta, dubia). Das irriges Gewissen kann sich aber selbst unmöglich als irrig erkennen, sondern

das irrige Gewissen fällt sofort weg, sobald es als ein irriges erkannt wird: der Irrtum des Gewissens kann somit erst später, nämlich in Folge einer bessern Einsicht erkannt werden. Eben darum, weil auch das irrige Gewissen nur als richtiges erscheinen kann und das Gewissen die höchste und die einzige Autorität für das sittliche Handeln des Menschen ist, so ist der Mensch allerdings auch verpflichtet, seinem irrenden Gewissen zu folgen; auch ist offenbar, daß selbst sein Handeln nach dem irrenden Gewissen sittlichen Wert habe; der Mangel kann hier nur liegen in der aus Unwissenheit hervorgegangenen Verfehlung des richtigen Materials der Pflichterfüllung, und diese Verfehlung ist entweder eine unverschuldete, oder sie ist eine verschuldete, je nachdem die Erwerbung der betreffenden Erkenntnis und die Einsicht ihres Zusammenhangs mit der Pflichterfüllung entweder möglich war oder nicht. Auch ist nicht das Gewissen selbst ein irriges oder sicheres, sondern nur die Erkenntnis ist wahr, falsch oder zweifelhaft, worauf der Gewissensausdruck sich gründet. Zur Verwirklichung eines sichern und zur Verhütung eines irrigen Gewissens giebt es kein geeigneteres Mittel, als eine wissenschaftliche Erkenntnis der Sittenlehre.“

Wir kommen zur letzten Stelle der Lehre Kants vom Gewissen. In derselben Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre“ ist an etwas späterer Stelle ¹⁾ unter dem Titel: „Von der Pflicht des Menschen als den gebornen Richter über sich selbst“ dem Gegenstand des Gewissens ein besonderer Abschnitt gewidmet.

Hier nennt Kant das Gewissen „das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen.“

Dieser, von Nahlowsky (Ethik, S. 101) als populäre Bezeichnung geschätzten Erklärung folgen dann Ausführungen über die Ursprünglichkeit des Gewissens, wie wir sie auch in den vorigen Stellen gefunden haben. Auch hier wird das Gewissen als eine dem Wesen des Menschen einverleibte Anlage geschildert, deren er sich nicht entschlagen könne: „Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, sobald er die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.“

Daran schließt sich eine Erörterung, die ein neues Moment den bisherigen Ausführungen über den Gegenstand hinzufügt. Finden wir in diesen vor allem das Wesen des Gewissens, sowie den empirischen Ausdruck desselben dargethan, so lernen wir hier den psychologischen Mechanismus seiner Bethätigung seinem Grunde und Wesen nach kennen.

Kant findet nämlich in dieser moralischen Anlage (dem Gewissen) das Besondere, daß, trotzdem seine Bethätigung „ein Geschäft des Menschen mit sich selbst sei, seine Vernunft ihn doch zu der Annahme treibe, als ob es auf dem Geheiß einer andern Person beruhe.“ Er erklärt die Annahme dieser Notwendigkeit aus der Analogie mit der „Führung einer Rechtsache (causa) vor Gericht.“ Er sagt: „daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als ein und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe.“

Als Grund hierfür, führt er den von Schopenhauer als *petitio principii* bezeichneten Satz an „denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren.“

¹⁾ W. W. Wb. VII, S. 244 ff.

Also wird sich das Gewissen, schließt nun Kant weiter, einen andern als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen. Es ist dies im letzten Grunde eine Idealperson; denn folgende drei Eigenschaften schreibt er ihr zu, wenn anders sie den von der Vernunft ihr gesteckten Zweck erreichen soll: „Eine solche idealische Person (der autorisirte Gewissensrichter) muß ein Herzenskundiger sein.“ Er muß also eine vollkommene Kenntnis unseres Innern besitzen, um mit richtigem Urtheile in jeder Handlung entscheiden zu können. Aber er muß zugleich „allverpflichtend“ sein; denn er wird als Richter in all unseren Handlungen gedacht; und es kommt ihm drittens alle Gewalt zu (im Himmel und auf Erden), weil er sonst nicht (was doch zum Richteramte notwendig gehört) seinen Befehlen den ihnen angemessenen Erfolg verschaffen könnte.“ Ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber heißt Gott.“

Gott ist demnach der eigentliche Richter, der im Gewissen unsere Handlungen richtet.

So gewinnt Kant den Anknüpfungspunkt, seiner Ethik eine Stütze durch die Religion zu verleihen, und in diesem Sinne nennt er das Gewissen „das subjektive Prinzip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung. Andererseits aber prägt sich darin ebensosehr die Verpflanzung der Religion auf den Boden des moralischen Selbstbewußtseins als der Quelle des Gottesbegriffes aus, wie die Ausführung dieses Gedankens „ja es wird der letzte Begriff (Gott) (wenngleich auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewußtsein enthalten sein“ — zeigt.

Allerdings will damit Kant, was er in der Kritik der reinen Vernunft nicht vermocht, auch hier nicht zu Stande bringen; er erklärt ausdrücklich, daß es ein Mißverständnis wäre, wollte der Mensch aus dem Bedürfnis einer solch idealischen Person auf praktischem Gebiete das Dasein eines Gottes herleiten oder gar als damit erwiesen betrachten.

„Denn sie (die praktische Idee Gottes) wird ihm nicht objektiv durch theoretische, sondern bloß subjektiv, durch praktische sich selbst verpflichtende Vernunft, ihr angemessen zu handeln, gegeben.“

Wie nun der Vorgang, auf welchem der Gewissensauspruch zu Stande komme, sich gestaltet, legt Kant im letzten Teile dieses Abschnittes dar, den wir dem wörtlichen Texte nach folgen lassen:

1. In einer Gewissenssache (*causa conscientiam tangens*) denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen (*praemonens*) vor der Entschliebung; wobei die äußerste Bedentlichkeit (*scrupulositas*), wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist (*casibus conscientiae*), nicht für Kleinigkeitskrämerei (*Mitrologie*) und eine wahre Übertretung nicht für Bagatelle (*peccatillum*) beurteilt, und (nach dem Grundsatz: *minima non curat praetor*) einem willkürlich sprechenden Gewissensrat überlassen werden kann. Daher ein weites Gewissen Jemandem zuzuschreiben so viel heißt, als: ihn gewissenlos nennen.
2. Wenn die That beschlossen ist, tritt im Gewissen zuerst der Ankläger, aber zugleich mit ihm, auch ein Anwalt (*Advocat*) auf; wobei der Streit nicht gütlich (*per amicabilem compositionem*) abgemacht, sondern nach der Strenge des Rechts entschieden werden muß; und hierauf folgt
3. der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn loszusprechen oder zu verdammen, der den Beschluß macht.

„Mehr Licht über diesen Gegenstand hat Kant nicht gegeben, vielleicht auch nicht geben können;“ mit diesen Worten, die wohl nur durch das

Unpsychologische der Kantischen Anschauungsweise ihre Rechtfertigung finden dürften, beschließt Stäudlin seine Darlegung der an dieser Stelle der Tugendlehre niedergelegten Gewissenslehre Kants. Stäudlin selbst hat versucht, dieselbe „klarer als im Originale“ wiederzugeben. Wir lassen sie als Ergänzung des von uns Gesagten, dem Wortlaute nach, folgen, umsomehr als wir hierbei auch Gelegenheit finden werden, ein von Stäudlein gegen Kant erhobenes Bedenken zu beseitigen.

Auf Seite 143 seiner „Lehre vom Gewissen“ sagt Stäudlin: „Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen innern Richter beobachtet, bedroht, in einer mit Furcht verbundenen Achtung gehalten, und diese in ihm über die Gesetze wachende Gewalt macht er sich nicht selbst willkürlich, sondern sie ist seinem Wesen einverleibt, er kann sie zwar betäuben, aber es nicht vermeiden, sie zuweilen zu hören. Diese Anlage hat das Eigentümliche an sich, daß, ohnerachtet das Gewissen ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, er sich doch durch seine Vernunft genötigt sieht, dasselbe als auf das Geheiß einer anderen Person zu treiben.

Angeklagter und Richter können nicht eine Person vor Gericht sein. Demnach wird sich der Mensch hier einen andern, als sich selbst, als Richter seiner Handlungen denken müssen, mag nun dieser andere eine wirkliche oder eine bloß idealische, durch die Vernunft geschaffene Person sein. Diese Person muß in jedem Falle das Innere des Menschen vollkommen kennen, weil sie darüber zu richten hat; alle Pflichten müssen als ihre Gebote angesehen werden können, weil sie alle freien Handlungen des Menschen richtet; sie muß allmächtig sein, weil sie sonst ihre richterlichen Aussprüche nicht vollziehen könnte. Sie ist also Gott. Demnach muß das Gewissen als subjektives Prinzip einer Verantwortung, welche der Mensch Gott wegen seiner Thaten zu leisten hat, gedacht werden müssen. Das ist aber nicht so zu verstehen, daß der Mensch durch sein Gewissen berechtigt oder gar verpflichtet sei, das Dasein Gottes außer sich wirklich anzunehmen, sondern diese Idee wird ihm bloß subjektiv durch seine praktische Vernunft, nicht aber objektiv durch die theoretische gegeben. Er wird dadurch nur berechtigt, sich den Richter in seinem Innern als ähnlich einem höchsten göttlichen Gesetzgeber und Richter zu denken. In einer Gewissenssache nun tritt vor dem Entschlusse zur That zuerst das Gewissen als warnend, nach dem Entschlusse als Ankläger und Anwalt, und zuletzt als losprechend oder verdammend auf.

Dabei bemerkt übrigens Kant doch zugleich, „daß der Mensch als Vernunftwesen als Ankläger und Richter, und als Sinnenwesen als Angeklagter zu betrachten sei“.

„Die zuletzt angeführte Erklärung, bemerkt Stäudlein zum Schluß, soll doch wohl die erste nicht aufheben, nach welcher der Mensch einen andern, als sich selbst, als Richter seiner Handlungen soll denken müssen“.

Stäudlin zweifelt daran, ob nicht Kant sich in einen Widerspruch verwickle, wenn er einmal jene idealische Person als ein Gebot der praktischen Vernunft bezeichne, „damit diese nicht in den Widerspruch geriete, Angeklagten und Richter in einer Person zu vereinigen,“ und andererseits in der Anmerkung dazu den scheinbaren Widerspruch einer solchen Annahme durch den Hinweis aufzulösen suche, daß der Mensch bloß als Vernunftwesen „Ankläger und Richter,“ „Angeklagter“ aber als Sinnenwesen sei. Stäudlin hat folgende — von Schopenhauer „geschroben und unklar“ genannte — Anmerkung im Sinne, welche Kant als Erläuterung hierzu giebt: „Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken

muß; dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, andererseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in den Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerate. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin ebender selbe Mensch (numero idem), aber, als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetze unterthan ist, das er sich selbst giebt (homo noumenon), ist er, als ein Anderer, als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus), aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten; — denn über das Causal-Verhältnis des Intelligiblen zum Sensiblen giebt es keine Theorie — und diese spezifische Verschiedenheit ist die der Fakultäten des Menschen (der obern und untern), die ihn charakterisieren. Der erstere ist der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beistand des Verklagten (Sachwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schließung der Akten thut der innere Richter, als machthabende Person, den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der That; in welcher Qualität wir diese ihre Macht (als Weltherrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte jubeo oder veto verehren können“.

Eine rechte Würdigung der Absicht dieser Anmerkung muß einen Zweifel wie den Stäublins unbedingt aufheben. Kant sucht durch den Hinweis auf eine solche Teilung des Ich bloß die Möglichkeit darzuthun, wie Angeklagter und Ankläger in einer Person sich im Gewissen vereinigen könnten. Dagegen wird das Gebot der praktischen Vernunft, sich jenes idealische Wesen zu denken, auf die Voraussetzung gegründet, daß der Ankläger stets zu Gunsten des Angeklagten seine Sache verlieren würde („denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren“).

Mit der Erklärung, wie jene Teilung des Ich im Gewissen denkbar sei, blieb für Kant noch unerklärt, ob in solchem Falle der Richter (homo noumenon) den Angeklagten (homo phaenomenon) jemals verurteilen werde. Er verneinte die Frage und fand darin die Begründung für die Notwendigkeit der Annahme jener idealischen Person.

Wichtig erscheint es, zum Schlusse als Ergänzung des bisher dargelegten Vorganges der Gewissensbethätigung das Verhältnis, in welches Kant das Gewissen und sein Urteil zum moralischen Gefühle setzt, klar zu legen.

Es handelt sich zunächst darum, was Kant unter moralischem Gefühl, das bei ihm vom Gewissen ebenso scharf getrennt erscheint, wie dies von der praktischen Vernunft, verstehe.

Der Abschnitt ¹⁾ über „Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit für Pflichtbegriffe überhaupt“ giebt uns Aufschluß darüber. Denn wie das Gewissen; gehört auch das moralische Gefühl zu diesen Vorbegriffen; dasselbe wird an zwei Stellen definiert. Nach der einen ist es „die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust bloß aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreites unsrer Handlungen mit dem Pflichtgesetze;“ nach der andern: „die Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft und ihr Gesetz.“

Beide Definitionen widersprechen sich, indem die eine das moralische Gefühl als Motiv unserer Bestimmung durch das Sittengesetz darthut; während die andere dasselbe ein Gefühl nennt, das wir nach vollbrachter Handlung

¹⁾ Hartenstein, W. W., Bd. VII, S. 20.

haben und je nach dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreites derselben mit dem Sittengesetz bald als Lust, bald als Unlust empfinden.

Auch Kirchmann macht auf diesen Widerspruch aufmerksam. Er sagt: „Die Definition des moralischen Gefühls im Beginne von Abschnitt XII, a (Seite 234 und 235 seiner Ausg. Kants) und dem Ende desselben widersprechen sich. Die erste behandelt es als eine Art der Lust oder Unlust aus der vollbrachten sittlichen oder unsittlichen Handlung; die letzte als eine Erregbarkeit des Willens durch die Gesetze der reinen Vernunft; also eine Erregbarkeit, die der That vorausgeht, und welche als Achtung vor dem Gebot von Kant selbst wesentlich von der Lust unterschieden worden ist.“

Ob eine dieser Definitionen und welche die richtige sei, ist hier noch nicht zu entscheiden; gewiß aber bezieht sich Kant in jener Parenthese auf die erstere und will meinen, der Ausspruch unseres Gewissens, sein Lob oder Tadel, sei die Ursache einer Affektion unseres moralischen Gefühls, welches als Gefühl der Lust oder Unlust zum Ausdruck komme.

Es sind hiermit offenbar die Vorgänge bezeichnet, welche wir als Reue oder als Gewissensruhe unter der Bethätigung des Gewissens zusammenfassen, während nach Kants schematisierender Denkweise auch diese Erscheinungen zur Bethätigung eines gesonderten und selbstständigen Faktors in der Seele des Menschen gehören, eines Faktors, dessen Bethätigung zu der des Gewissens im Verhältnis von Ursache und Wirkung steht.

Nachdem wir so Kants Lehre vom Gewissen chronologisch, wie sie an einzelnen Stellen seiner ethischen Schriften niedergelegt ist, vorgeführt haben, wobei einerseits die Klarstellung der Ansicht Kants gegenüber den mancherlei Mißdeutungen, welche dieselbe von seinen Auslegern erfahren hat, andererseits den Nachweis der Widerspruchlosigkeit der einzelnen Stellen die leitenden Gesichtspunkte unserer Darstellung waren, erscheint es zum Schlusse geboten, Kants Gewissenslehre im Zusammenhange nochmals kurz darzulegen. Denn waren wir in der bisherigen Darstellung durch den Zweck, den wir uns mit der geneitischen Betrachtungsweise gesetzt hatten, an die zeitliche Folge der einzelnen Stellen, wie an Meinungen Anderer gebunden, und schlich sich dadurch ein natürlicher Mangel der systematischen Übersicht ein, so soll es Aufgabe der Schlußbetrachtung dieses Teiles sein, an der Hand systematischer Gesichtspunkte den Inhalt der Kantischen Gewissenslehre als abgerundetes Ganze vorzuführen und damit zugleich die Gesichtspunkte vorzubereiten, an welche der zweite, kritische Teil unserer Untersuchung anzuschließen hat.

Drei Momente waren es, in welchen, wie eine nähere Erwägung zeigt, Kants Lehre Ausdruck fand: 1. Begriff des Gewissens. 2. Sein Ursprung. 3. Seine Bethätigung.

1. Was ist also nach Kant das Gewissen?

Es ist das Bewußtsein der unbedingten Pflicht des Menschen, nur das Rechte zu thun.

In demselben Sinne wird es an der zuletzt vorgeführten Stelle in populärer Weise das Bewußtsein eines innern Gerichtshofes genannt, vor dem „des Menschen Gedanken einander verklagen und richten.“

Die Wirkung dieses Bewußtseins aber, sein empirischer Ausdruck, ist ein Urteil über uns, das uns freispricht oder verdammt. — Dieses sogenannte Gewissensurteil kommt auf Grund jenes Pflichtbewußtseins zu Stande nach dem Grade der Gewißheit und Behutsamkeit, mit welcher man das Urteil der sittlichen Einsicht auf eine zu vollbringende Handlung angewandt hat. Indem Kant an zwei Stellen auch diese Wirkung jenes Bewußtseins zum Prinzip der

Erklärung des Gewissens macht, nennt er es einmal „die sich selbst richtende Urteilskraft,“ das anderemal „die in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Losprechen oder Beurteilen vorhaltende praktische Vernunft.“

Es ist nötig, hier nochmals zu wiederholen, wie alle diese vier erwähnten Begriffsbestimmungen — weit entfernt einen Widerspruch zu enthalten, sich vielmehr in vollkommenen Einklang zu einander bringen lassen, sobald man erwägt, daß ihre Verschiedenheit nicht aus dem Widerspruche ihres wechselseitigen Inhalts, sondern bloß aus dem Gegensatz des Erklärungsprinzips entspringt.

Wohl aber scheint es geboten, an jene Mißdeutungen nochmals zu erinnern, die aus der Identifizierung der praktischen Vernunft, im Sinne von sittlicher Einsicht, mit dem Gewissen entstehen würde.

Denn nicht das Urteil, welches sagt: diese Handlung ist sittlich, jene unsittlich, ist das Urteil des Gewissens, das es doch sein müßte, wären sittliche Einsicht und Gewissen ein und dasselbe.

Das Gewissensurteil lautet vielmehr so: Du bist unschuldig, denn diese deine Handlung war eine aus sittlicher Überzeugung hervorgegangene, oder du bist schuldig, denn sie war es nicht.

Diesen Gedanken will Kant in den Worten ausdrücken: Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetze stehen; das thut die Vernunft, sofern sie subjektiv praktisch ist, sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlung mit aller Behutsamkeit übernommen habe, und stellt den Menschen für und wider sich selbst zum Zeugen auf, daß dies geschehen oder nicht geschehen sei.

Aus dieser Anschauungsweise über das Wesen des Gewissens entspringt die notwendig mit ihr verbundene: es giebt kein irrendes Gewissen.

Denn ist das Gewissen das Bewußtsein der unbedingten Pflicht des Menschen, das Rechte zu thun, das Urteil des Gewissens selbst, seine Verdammung oder Losprechung einzig bedingt durch das Bewußtsein, aus sittlicher Überzeugung gehandelt zu haben oder nicht, so ist keine andere Konsequenz überhaupt möglich. Wir führen Kants eigene, klare Begründung dafür nochmals an: „Denn in dem objektiven Urteil, sagt er, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren, aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen Vernunft verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich dann praktisch gar nicht geurteilt haben würde.“

Das der Begriff des Gewissens bei Kant.

2. Woher aber dasselbe? Wie gelangen wir zum Gewissen? „Das Gewissen ist nicht etwas Erwerbliches,“ antwortet Kant, „und es giebt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen, sondern jeder Mensch als sittliches Wesen hat ein solches ursprünglich in sich.“ — Und an der andern Stelle: „es ist eine dem Wesen des Menschen einverleibte Anlage, deren er sich nicht entschlagen kann.“

Das Gewissen ist also ursprünglich; es ist dem Menschen angeboren, angeboren in dem Sinne, als es, sobald die praktische Vernunft ein Sittengesetz vorhält, sobald sich eine sittliche Einsicht entwickelt hat, ohne äußern Einfluß, aus dem Wesen des Menschen heraus sich geltend macht. Kant begründet diese Annahme durch jene andere, daß das Gewissen eine notwendige Vorbedingung zur Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff überhaupt sei, da nur unter solcher Voraussetzung das moralische Gesetz eine Wirkung auf das Gemüt ausüben, in das Wollen und Handeln des Menschen übergehen könne.

3. Hatte so Kant durch seine Ansicht über den Ursprung des Gewissens zugleich das Verhältnis zwischen dem Gewissen und der praktischen Vernunft

mit ihrem Sittengesetz entschieden, so blieb ihm noch die Beantwortung der Frage nach der Bethätigung des Gewissens übrig. Sie gliedert sich bei ihm wieder in die zwei andern: a) Wie ist Bethätigung des Gewissens überhaupt möglich und b) Wie geht dieselbe vor sich?

Zur ersten Frage wurde Kant geführt durch die eigentümliche Erscheinung, daß das Gewissen gleichsam ein Tribunal sei, in welchem Ankläger (Richter) und Angeklagter sich in einer Person vereinigen.

Wie ist aber die Vorstellungsweise eines derartigen Gerichtshofes möglich, fragt er, ohne gleichzeitige Annahme, daß der Ankläger in jedem Falle verlieren würde?

Das aber wäre eine „ungereimte Vorstellungsart“ von einem Gerichtshofe; hebe sie doch den Begriff des letzteren geradezu auf.

Durch eine solche Reflexion kommt nun nach Kant der Mensch notwendig zu der Annahme eines andern Wesens, einer idealischen Person, welcher „alle Gewalt im Himmel und auf Erden zukommt, die alle Eigenschaften eines höchsten Richters in sich vereinigen muß.“

„Eine solche Idealperson aber kann nur Gott sein.“

Das Gewissen erscheint demnach als Richterstuhl, vor dem uns im letzten Grunde Gott selbst um unsrer Thaten willen richtet, uns lospricht oder verdammt, und von diesem religiösen Gesichtspunkte aus betrachtet, muß es zugleich als das „subjektive Prinzip einer vor Gott unsrer Thaten wegen zu leistenden Verantwortlichkeit“ gedacht werden.

Nachdem Kant auf diese Weise, seine Moralthologie begründend, im Gewissen Religion und Sittlichkeit verknüpft hat, wendet er sich zur letzten Frage: Wie geht die Bethätigung des Gewissens vor sich? In breiter Weise wird uns nun der psychologische Vorgang, durch welchen der Gewissensausdruck zu Stande kommen soll, ganz nach Analogie einer Gerichtsverhandlung im juristischen Sinne vorgeführt. Da tritt ein Ankläger auf: es ist der Mensch als homo noumenon; gegen ihn erhebt sich der Angeklagte (homo phaenomenon) als sein eigener Anwalt. Eben jener homo noumenon aber gilt auch als Richter, bestellt auf Geheiß eines allerhöchsten Richters; er hört beide Parteien an und fällt dann sein unumstößliches Urteil: schuldig oder unschuldig, und damit ist die Funktion des Gewissens zu Ende. Denn wie Kant nach seiner Anschauungsweise auf der einen Seite die praktische Vernunft scharf vom Gewissen trennt, so schließt er, nur ein Moment dessen, was für uns das Gewissen und seine Bethätigung bildet, als bleibendes Merkmal festhaltend, auf der andern Seite auch jene Erscheinungen, die man mit den Worten Reue, Gewissensbisse, Gewissensruhe zu bezeichnen pflegt und schon durch den Namen der Gewissensbethätigung einreicht — aus dem Bereiche seines Gewissensbegriffes aus.

Ihm sind die erwähnten psychischen Erscheinungen Affektionen eines vom Gewissen getrennten Faktors der menschlichen Seele, die, als solche selbstständig, zum Gewissensurteil bloß im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen.

Lautete der Gewissensausdruck: „schuldig,“ so tritt die Affektion des moralischen Gefühls als ein Gefühl der Unlust auf, sprach das Gewissen frei, so kommt das moralische Gefühl als Affektion der Lust zum Ausdruck, und so ist mit Rücksicht auf sein Verhältnis zur praktischen Vernunft und zum moralischen Gefühl das Gewissen ein Vermögen, welches, gleichsam als Bindeglied, die Wechselwirkung zweier anderer bedingt und in seiner Bethätigung wirkend erhält.

Das ist die Lehre Kants über das Gewissen. Von ihr sagt Schopenhauer ¹⁾, allerdings nur auf die letzte Stelle in der Metaphysik der Sitten sich beziehend: „Die Kantische Darstellung des Gewissens macht einen höchst imposanten Eindruck, vor welchem man in ehrfurchtsvoller Scheu stehen blieb und sich um so weniger getraute, dagegen etwas einzuwenden, als man befürchten mußte, seine theoretische Einrede mit einer praktischen verwechselt zu sehen, und wenn man die Richtigkeit der Kantischen Darstellung leugnete, für gewissenlos zu gelten. Nicht kann das nicht irre machen, da es sich um Theorie, nicht um Praxis handelt.“

Schopenhauer hat uns in seiner „Grundlage der Moral“ eine Kritik der Kantischen Gewissenslehre hinterlassen. Wir glauben indes, sie habe eine Kritik unsrerseits nicht überflüssig gemacht, da sie schon aus dem Grunde ungenügend erscheinen muß, als sie bloß mit Rücksicht auf die Stelle ausgeübt wird, in welcher das Gewissen „das Bewußtsein eines innern Gerichtshofes“ genannt wird, die, abgesehen davon, daß sie nicht das Ganze der Lehre vorführt, uns gerabezu die schwächste Stelle derselben dünkt.

Daher wollen auch wir es wagen, die Lehre Kants einer kritischen Beleuchtung zu unterziehen und an Stelle von Ansichten, denen wir nicht beistimmen können, andere, und besser erscheinende zu setzen.

Es wird hiermit unsere Kritik zugleich eine systematische Darlegung der eignen Anschauungsweise über den Gegenstand unserer Untersuchung.

Theil II.

Kritik.

a. Das Wesen des Gewissens.

„Aus der unsteten Fassung des Gewissensbegriffes, sagt R. Hofmann, geht schon zur Genüge hervor, daß Kant den reinen und vollen Begriff des Gewissens nicht erreicht hat.“

Die Thatfache der Unstetigkeit in den Begriffsbestimmungen wird eine jede Kritik nicht umhin können als einen der Kantischen Lehre anhaftenden Mangel zu bezeichnen.

Wie indessen unsere frühere Darlegung gezeigt hat, daß dieser Fehler nicht einer schwankenden und widerspruchsvollen Anschauungsweise über den Gegenstand entspringe, so vermögen wir, eine feste Ansicht bei Kant vielmehr voraussetzend, aus der an sich wohl ungerechtfertigten Unstetigkeit einen Beweisgrund für das Ungenügende seiner Lehre nicht zu finden; aus andern Gründen indes werden wir dem Urtheile Hofmanns, „daß Kant den reinen und vollen Begriff des Gewissens nicht erreicht hat,“ auch von unserem Standpunkte aus beistimmen müssen. Das Gewissen ist, wie wir gesehen haben, bei Kant seinem Grundwesen nach ein Bewußtsein von der unbedingten Pflicht des Menschen, das Rechte zu thun, und steht in seiner Funktion gleich einem innern Gerichtshof im Menschen da. So aufgefaßt aber nennt es Kant eine dem Wesen des Menschen einverleibte Anlage, eine Kraft, ein „wunderbares Vermögen.“

¹⁾ Grundlage der Moral, S. 170.

Diese Vorstellungsweise zeigt nun zunächst den Mangel, daß sie jener andern irrigen entsprungen zu sein scheint, als ob das Gewissen ein selbstständiger Faktor in der Seele des Menschen sei neben anderen, wie Verstand, Vernunft und Gefühl, ein Faktor, von diesen getrennt und gleichwertig neben ihnen bestehend.

Zu solcher Auffassung giebt Kant zu wiederholtenmalen Veranlassung: wo er das Urteil der praktischen Vernunft über den sittlichen Wert unserer Handlungen vom Gewissensurteil scharf getrennt wissen will, wo er die praktische Vernunft mit ihrem Sittengesetz zur Ursache vom Auftreten des Gewissens macht, oder an einer andern Stelle, wo er das Urteil des Gewissens zum Erreger eines ebenso getrennten und selbstständigen Vermögens, des moralischen Gefühls nämlich, werden läßt.

Überall tritt uns eine Vorstellungsweise entgegen, die, so lange Zeit sie in der Psychologie auch die herrschende war, nun längst als verschollen zu betrachten ist, jene Vorstellungsweise, als ob die Seele ein Bündel von verschiedenartigen, neben einander gleichgeltenden Kräften sei, welche neben und mit einander wirken.

Die sogenannten Seelenvermögen, mit denen man früher die Seele stattete, sind uns in Wahrheit nichts anderes als durch Abstraktion entstandene logische Gattungsnamen, die gewisse „gleichartige Formen des innern Geschehens bezeichnen und allenfalls in der logischen Übersicht der empirischen Psychologie zur vorläufigen Klassifikation der psychischen Phänomene einigen Nutzen gewähren können, denen aber in ihrer Allgemeinheit keine objektive Existenz zugeschrieben werden darf.“ (Flügel, „Der Materialismus z.“ S. 31).

Innerhalb dieser Vorstellung selbst aber war die Voraussetzung des Gewissens als eines für sich bestehenden Seelenvermögens das am meisten Unwahrscheinliche, da die Erscheinungen oder Äußerungen dieses vorgeblichen Vermögens in den Umfang des Erkennens und Fühlens hineinfallen.

Das Subjekt des Gewissens ist ohne Zweifel die Seele, welche stets in den drei Grundformen des Vorstellens, Fühlens und Begehrens thätig ist. Diese bilden daher ebensowohl die Basis zur Entfaltung des Gewissens, als andererseits der einzig mögliche Inhalt seiner selbst, wie seiner Bethätigung nur in ihnen Ausdruck zu finden vermag.

Zu diesem Mangel, den wir in der Hypostasierung des Gewissens zu einem selbstständigen Vermögen der Seele finden, gesellt sich ein zweiter, der uns den kantischen Gewissensbegriff vollends als unrichtig erscheinen läßt.

Wenn nämlich Kant in dem Gewissen bloß das Bewußtsein der Pflicht, „Recht zu thun,“ in dem Gewissensurteile einzig das Wissen davon, ob ich aus Überzeugung von der Rechtmäßigkeit meiner Handlung dieselbe vollbracht habe oder nicht, ausgeprägt findet, so sinkt durch diese Vorstellungsweise das Gewissen zur Form ohne Inhalt, zu einem Etwas herab, dem erfahrungsmäßig keine Existenz zukommt. Es wird zur bloßen Form; denn jene unbedingte Pflicht, das Rechte zu thun, die das Wesen des Gewissens ausmachen soll, ist dann thatsächlich inhaltsleer, als ja damit ganz unentschieden bleibt, was recht, was unrecht sei. Allerdings nimmt Kant für das Gewissen, wie er es faßt, diese Einsicht auch gar nicht in Anspruch, da ja nach ihm die praktische Vernunft dies zu leisten hat.

Aber diese Anschauungsweise zeigt uns ebensosehr die allzugroße Enge seines Begriffs¹⁾, wie andererseits in ihr der schon hervorgehobene Fehler sich

¹⁾ R. Hofmann a. a. O., S. 64: „Ein einzelnes Moment im Gewissen wird also von Kant willkürlich und gegen allen Sprachgebrauch als das Gewissen überhaupt erklärt.“



wiederholt und hier um so fühlbarer wird, je mehr ein derartig formales, eigentlich inhaltsloses Vermögen aller Erfahrung widerspricht. Von dieser jedoch darf sich die Reflexion nie gänzlich losagen, sobald sie eine Erscheinung, die nur Erfahrung giebt und geben kann, denkend bearbeitet.

Und sollen wir schließlich noch hinweisen auf das natürliche Bewußtsein, das in dem Gewissen einen Führer durch das praktische Leben, in ihm vertrauensvoll seinen besten Berater sieht, um Kants Gewissensbegriff vollends als Hypostasierung einer inhaltslosen, logischen Distinction erkennen zu lassen!

Wohl darf das natürliche Bewußtsein nicht maßgebend sein für die Entscheidung der Reflexion, doch hier, wo es sich um eine seelische Erscheinung handelt, die ihren Ausdruck gerade im natürlichen Bewußtsein findet, wird die Reflexion ebensowenig in einen offenbaren Widerspruch zu diesem treten dürfen. Ein solcher Widerspruch ist aber die Ansicht, welche das Gewissen zu einem Vermögen erhebt, das eigentlich gar keinen Inhalt besitzt, dem vielmehr an Stelle dieses ein anderes Vermögen, die praktische Vernunft, beigelegt erscheint. Das Gewissen, als derartige Macht im Menschen gedacht, würde den einen Fehler haben, daß es zu schwach wäre, eine Herrschaft auszuüben, wie sie das Gewissen im menschlichen Leben thatächlich besitzt. Der Mangel aber wäre hinreichend, um einem derartigen Gewissen den Anspruch auf diesen Namen zu entziehen.

So viel ist gewiß, daß Kant neben Fichte ganz vereinzelt mit seiner Bestimmung des Gewissens dasteht, sowie, daß diese das schwerwiegendste Zeugnis gegen sich findet an dem alten Glauben, der durch alle Zeiten, einmütig wenigstens hierin, in dem Gewissen dem Menschen ein Sittengesetz zugeschrieben hat, das, so verschieden sein Inhalt auch sein mochte, den festesten und sichersten Anhaltspunkt seines hin- und herschwankenden natürlichen Strebens bilden sollte.

Im Widerspruche zu diesem alten Glauben, sofern sich auch bei ihm die Neigung zeigt, das Gewissen zu hypostasieren, aber ebenso übereinstimmend mit ihm, wenn er ein Sittengesetz zum Inhalte desselben macht, definieren wir, von der Einsicht geleitet, daß das Gewissen weder ein selbstständiges Vermögen, noch auch sein Wesen bloß in dem pflichtmäßigen Bewußtsein, das Rechte zu thun, bestehe, im Gegensatz zu Kants allzuengem Begriff, das Gewissen als die Summe der in das Ich aufgenommenen praktischen Grundsätze (Maximen), an welche sich das Individuum, als an den Ausdruck seiner subjektiv-sittlichen Überzeugung, gebunden fühlt.

Wohl treten wir durch diese Begriffsbestimmung in Gegensatz zu einer innerhalb der Herbartischen Schule herrschenden Ansicht. Von dieser möchte uns der Vorwurf treffen, daß unsere Definition zu weit sei; denn nur derjenige habe Anspruch auf Gewissen, dessen sittliche Grundsätze, wahrhaft ethisch, den Idealbildern des Wollens entsprächen.

In diesem Sinne fassen Drobisch, ¹⁾ Strümpell, ²⁾ Ziller das Gewissen.

¹⁾ Drobisch: Emp. Psych., S. 278: „Unmittelbar ist aber die Erkenntnis des Guten und Bösen gegeben durch das Gewissen, das wir als eine billigende oder mißbilligende Beurteilung der vollbrachten oder beabsichtigten That kennen gelernt haben. Auch diese sittlich praktische Beurteilung kommt also der Vernunft zu, und dies mag ihr reeller, positiv praktischer Begriff genannt werden, indes ihr theoretischer, als unparteiische Überlegungsfähigkeit, nur negativ und formell ist und, ohne den praktischen, einen eigentümlichen positiven Inhalt entbehrt.“

²⁾ Vorlesung d. Ethik, S. 127: „Die Funktionen des sittlichen und moralischen Urteils bilden das Gewissen.“ — „Das sittliche Urteil,“ heißt es vorher, „hängt weder von der Subjectivität ab, noch bezieht es sich auf eine individuelle Gemütsanlage, sondern es stellt einen selbstständigen Wert, eine objektive Würde fest, und insofern ist es ein absolutes. Das moralische Urteil ist das sittliche in der Funktion der Schuldbestimmung.“

Legterer definiert es „als die Summe der in das Ich aufgenommenen ethischen Maximen.“

„Als diese ist es nicht immer ein und dieselbe Kraft, da diese Summe wachsen kann an Intensität durch Erweiterung und logische Durchbildung der ethischen Einsicht und durch die Annäherung der Vorstellungsmassen an das Ideal der Persönlichkeit 1).“

Der Gewissensbegriff erscheint nach dieser Auffassung zu enge gefaßt, als daß er den Thatsachen der Beobachtung entsprechen könnte. Indem er eine große Reihe von Erscheinungen, trotzdem diese als seelische Funktionen, wie als Wirkungen gleichartiger Ursachen von den in dem Begriffe allein aufgenommenen durchaus nicht verschieden sind, willkürlich aus der Betrachtung ausschließt, tritt er vielmehr zu der Erfahrung in einen unberechtigten Gegensatz, dessen Quelle die Verkennung des Prinzips ist, nach welchem das Gewissen als ein psychologisches Erkenntnisobjekt betrachtet werden muß.

Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß das Gewissen nach der Erziehung des Einzelnen und der unterschiedlichen Sittlichkeit der Völker und Zeiten nicht nur seinem Umfange nach verschieden ist, sondern daß die einzelnen Gewissen auch durch ihren Inhalt sich bis zu den größten Gegensätzen von einander entfernen. Mit Recht sagt Locke: „Wenn wir umherblicken, um die Menschen, wie sie sind, ins Auge zu fassen, so werden wir finden, daß sie an dem einen Orte Gewissensbisse empfinden über eine begangene oder unterlassene Handlung, welche sie an einem andern Orte für verdienstlich halten.“ (Ebenso Locke 2): „So wie der Mensch geht und steht, wie alle seine Verhältnisse ihn gebildet haben, ist der Inhalt des Gewissens sehr Verschiedenes. Ein beschränkter und einseitiger Erfahrungskreis pflegt uns in gewisse Vorstellungsweisen der Dinge einzugewöhnen, die deshalb, weil sie innerhalb dieses Kreises keinen Widerspruch finden, für uns den vollkommensten Schein unbedingter Evidenz annehmen. Man weiß, wie siegreich solche Vorurteile auch dann der Wahrheit widerstehen, wenn diese uns fertig von Außen dargeboten wird und wir nicht die Mühe haben sollen, sie selbst zu finden. Die praktischen Vorurteile, in welche uns Erziehung, Nationalität, Sitte, Beruf und Zeitgeist eingewöhnen, sind nicht minder kräftig, und man kann nicht leugnen, daß unter diesen Einflüssen nicht nur manche gleichgültige Handlung, manches unbedeutende Ceremoniell, sondern selbst Vieles, was die Bildung einer andern Zeit und eines andern Ortes als inhumane Barbarei verurteilen würde, als heilige Gewissenspflicht empfunden, und daß die Verletzung dieser Pflicht mit derselben Beunruhigung unseres Gemüths gebüßt wird, die uns mit Recht nur aus der Übertretung wahrhaft sittlicher Gebote hervorgehen zu dürfen scheint.“ Gerade der letzte Gedanke aber muß die Ansicht bestärken, daß das Gewissen als ein psychologisches Erkenntnisobjekt zu betrachten sei.

Der ethischen Betrachtungsweise bleibt dann natürlich unbenommen die Aufgabe, die sittlichen Grundsätze an einem Ideal ihrem Werte nach zu prüfen und darzustellen, inwiefern sie Anspruch auf objektive Gültigkeit haben oder nicht. Aber immerhin vermag sie nur den sittlichen Wert des Gewissens, nie sein Wesen zu bestimmen.

Wenn z. B. der Corse die Blutrache, die ihm durch das Leben in seinem Volke als sittliche Pflicht erscheinen mußte, unterließ, fühlte er sich da nicht ebenso beunruhigt im Gemüte, wie wenn ein Verbrecher, der in einem civili-

1) Ziller: „Prakt. Philos.“ Colleg.

2) Mikrokosmos, Bb. II, S. 310 ff.

firten Volke erwachsen, den ersten Mord begangen, und ist es nicht qualitativ ein und dieselbe Qual, die beide belastet, und ist diese Qual selbst nicht sogar die Wirkung ein und derselben Ursache, nämlich der Übertretung sittlicher Grundsätze, an die der Mensch sich gebunden erachtet?

Für die Qual des Legtern würde der Ethiker den Namen Gewissensbisse zulassen. Aber indem er gemäß seiner Definition dem ersteren ein Gewissen absprechen muß, wird er in seiner Ansicht schlagend widerlegt durch die That- sache, daß der civilisirte Verbrecher nichts anderes und aus keinem andern Grunde litt, als jener Corse.

Als Gewährsmänner für die von uns vertretene Ansicht wollen wir aus dem Kreise der Herbartischen Schule zwei anführen: Th. Wäitz und Ohlawsky.

Der erstere sagt ¹⁾: „Das Gewissen ist etwas Erworbenes; es beginnt sich im Menschen zu regen, sobald eine von ihm anerkannte Norm des Wollens und Handelns mit einem auf sie bezüglichen Falle in seinem Vorstellen zusam- mentrifft“ und: „Man kann nicht in Abrede stellen, daß das Gewissen bei Menschen aus verschiedenen Culturstufen, aus verschiedenen Nationen oder Jahrhunderten wesentlich verschiedene Aussprüche thut. Bisweilen erscheint sogar dem Gewissen des Schwärmers und Fanatikers als heilige Pflicht, wo- von das Gewissen des Besonnenen sich mit Abscheu hinwegwendet. Selbst die Temperamente begründen hierin oft bedeutende Unterschiede: das Gewissen des Sanguinikers schweigt, ohne darum den Vorwurf der Stumpfheit zu ver- dienen, bei gar manchen Dingen gänzlich, über die der Melancholische sich nicht hinwegzusetzen vermag; ja der genauere Beobachter findet leicht, daß das eigene Gewissen nicht immer sich vollkommen konsequent bleibt in seinen Aussprüchen, daß es bisweilen sich leichter, bisweilen schwerer zufriedener giebt“ ²⁾.

Bei Ohlawsky ³⁾ heißt es: „Die Summe der sich im Innern erzeugenden Vorsätze ist das, was das Gewissen jedes Einzelnen ausmacht.“ „Man mag das Gewissen auch eine Stimme nennen, die die beabsichtigte oder voll- brachte That billigt oder mißbilligt. Diese Stimme redet aber in Jedem an- ders, und dies ist natürlich; denn von einem Gewissen im Allgemeinen kann nach dem, was über die schroffen Gegensätze der herrschenden Vorstellungen zwischen Einzelnen und ganzen Völkern gesagt wurde, in allewege nicht die Rede sein.“

Das aber, worauf der Vorsatz sich richtet, stellt auch er der Ethik anheim.

So ist uns denn das Gewissen nicht die praktische Vernunft oder die praktische Einsicht ⁴⁾ im Allgemeinen, sofern diese als etwas in den ethischen

¹⁾ Allgemeine Pädagogik, Cap. 13.

²⁾ Ansprechend sagt G. Ebers in „Homo sum“: „Des Galliers Gewissen stand im umgekehrten Verhältnis zu der Mäßigkeit seines Leibes. Ging es ihm gut, so focht ihn seine an dunklen Flecken überreiche Vergangenheit wenig an, aber wenn die Schwäche ihn über- mannte, so wußte er dem blaffen Dämon nicht zu wehren, der ihn zwang, sich gerade ber- jenigen Thatfachen mit peinlicher Deutlichkeit zu erinnern, die er am liebsten zu vergessen wünschte.“

³⁾ „Die Vorstellungen im Geiste des Menschen“, S. 109.

⁴⁾ Nahlowsky (Ethik § 13) identifiziert scheinbar praktische Einsicht und Gewissen: „Die Idee der inneren Freiheit“, heißt es hier, „beruht auf der inneren Beziehung zwischen dem Willensentschluß einerseits und der praktischen Einsicht (oder dem Gewissen) andererseits.“ Eine „genauere Analyse“ des Begriffs und seiner Bedingungen stellt er in der zu erwartenden „Tugendlehre“ in Aussicht. In einer dankenswerten persönlichen Zuschrift an den Verfasser benennt Nahlowsky hierüber Folgendes: „Die auf Seite 101 der Ethik in Klammern eingeschlossene Apposition — praktische Einsicht (oder Gewissen) — wurde gewählt, weil vor- ausgesetzt war, dem nicht gerade der Herbartischen Schule angehörigen Leser dürfte der Ter-

Ideen Eingeschlossenes ein Einiges und Unwandelbares sind, das Niemand vollständig und gesichert im Besitz in sich hat; auch ist es uns nicht eine Summe von nur ethischen Maximen und Grundsätzen, von Idealprinzipien also, sondern es ist uns die Summe der allmählich im Menschen erwachsenden praktischen Grundsätze, mögen diese nun den Idealbildern des Wollens entsprechen oder in einem Gegensatz zu ihnen sich befinden.

„Will der Psycholog“ — zu diesem Sage kommen wir durch unsere Begriffsbestimmung mit Dhlawsky — „sich nicht zwecklos drehen und wenden, so wird er sich zu dem offenen Geständnis gebrungen fühlen: Es giebt kein Gewissen im Allgemeinen; wie schwer erkennbar auch die geringeren Unterschiebe sein mögen, die Erfahrung lehrt: Wieviel Menschen, soviel Gewissen.“ Bloß der eine gleiche Zug ist allen gemein, daß ihr Inhalt der Ausdruck der innersten Überzeugung jedes Einzelnen ist.

b. Ursprung des Gewissens.

Mit diesem Resultat treten wir an die zweite Frage heran: Welches ist der Ursprung des Gewissens?

Es wird sich aus der Antwort einerseits das Urteil über Kants Auffassungsweise, wie andererseits eine Entwicklungsgeschichte des Gewissens ergeben, die am besten unsere eigene Ansicht über den Begriff des Gewissens rechtfertigen dürfte.

„Das allgemeine Vorurteil, sagt A. Ritschl („Ueber das Gewissen“), ist noch immer auf der Spur der stoischen Annahme, daß das Gewissen eine Naturgabe und unabhängig von den Einwirkungen der Gesellschaft sei, daß es zur Ausstattung des geistigen Lebens gehört, in welchem jeder Einzelne als solcher geboren wird.“ So wenig wir nun mit Ritschl dies Vorurteil als ein allgemeines hinstellen möchten, die Thatsache, daß es mehr als einmal gehegt, und von theologischer Seite zum Teil noch gehegt wird, kann nicht in Zweifel gestellt werden.

Freilich wird die Auffassung des Gewissens als einer seelischen Erscheinung, in der eine sittliche Beurteilung zum Ausdruck gelangt, dieser Ansicht gerade am wenigsten ein Existenzrecht zugestehen können; denn sie macht die Voraussetzung eines der Beurteilung zu Grunde liegenden, ihr bekannnten und von ihr anerkannten Maßstabes notwendig; einer allgemeinen Norm also, durch die jedem einzelnen Willensakte der ihm zukommende Wert bestimmt wird, indem je nach der Übereinstimmung oder dem Widerstreite des einzelnen Willens mit der Norm für das Wollen überhaupt der Werth seinen Ausdruck findet, und zwar durch ein Urteil der Billigung oder Mißbilligung. Nach dieser Auffassung fällt daher die Frage nach dem Ursprunge des Gewissens zusammen mit jener nach dem Ursprung einer derartigen sittlichen Norm.

Zweierlei Art nun kann der Ursprung derselben, zweifachen Ursprungs damit das Gewissen selbst sein. Entweder es gilt als eine ursprüngliche Begabung des Menschen, eine Begabung, welche die allgemeinen Regeln des Wollens und Handelns, das Sittengesetz zum Inhalte hat, oder, wenn anders die Psychologie diese Auffassung nicht zuläßt, erscheint es als ein Erzeugnis des Lebens, vom Menschen allmählich erworben, indem ihm jene allgemeinen Normen immer mehr zum Bewußtsein kommen. Die erstere Anschauung hat

minus „Gewissen“ verständlicher sein als der „praktische Einsicht.“ Eine Identität beider Begriffe ist damit nicht behauptet. Doch werden beide Termini innerhalb der rein praktischen Sphäre mit gutem Recht als Synonyma gebraucht, insofern sie beide im Wesen dasselbe bezeichnen, nämlich: Den Inbegriff der ethischen Urtheile über das Wollen und zugleich der Musterbilder für das Wollen.“

sich in der Geschichte der Philosophie mehrfach wiederholt. Allein sie ist eine irrige. Längst hat die Psychologie gelehrt, daß alle allgemeinen Begriffe und Urteile nicht ursprünglich in der Seele des Menschen existieren, sondern einer Entwicklung unterworfen sind.

Sollte es mit dem Gewissen, das als Ausdruck des in uns aufgenommenen Sittengesetzes solche allgemeinen Begriffe und Regeln voraussetzt, anders sein? Einer derartigen Annahme widerspricht die alltägliche Erfahrung; denn keinen einzigen Fall bietet sie im unentwickelten Leben des Kindes dar, welcher auf das Vorhandensein einer apriorischen, von erziehenden Einflüssen unabhängigen sittlichen Urteilsfähigkeit desselben hinwiese¹⁾.

„So gewiß man aber“, so ziehen wir mit Waiz den Schluß, „auf die Existenz einer Kraft, wenn sich nicht etwa darthun läßt, daß diese zwar vorhanden, jedoch durch andere entgegenwirkende Kräfte gebunden sei, nur aus ihren tatsächlichen Äußerungen schließen darf, im unentwickelten, von Erziehung durchaus nicht beeinflussten Kindesleben solche Äußerungen aber nicht vorkommen: so gewiß kann das Gewissen als ein angeborenes Urteilsvermögen nicht angesehen werden.“

Angeichts dieser Wahrheit ist es kaum nötig, noch hinzuweisen auf die große Verschiedenheit der einzelnen Gewissen, die freilich als „unerheblich geschildert oder gar übersehen wird“ von denen, die jener Anschauungsweise geneigt sind.

Aber in der That ist dieselbe weder unerheblich (Locke, Loze), noch darf sie als für die Frage gleichgültig angesehen werden. Denn diese Verschiedenheit wäre, wollte man sie auch noch so sehr aus der Individualität jedes Einzelnen erklären, unter der Voraussetzung ihrer Ursprünglichkeit kaum vereinbar mit dem notwendigen Glauben an eine sittliche Weltordnung und in ihren Konsequenzen eher danach angethan, die Sittlichkeit zu untergraben, als zu stützen.

Der Einwand jedoch, daß das Gewissen sehr wohl als solches angeboren, zugleich aber auch, wie alle andern Anlagen im Menschen ebenso der Verwilderung als der Bildung fähig sei²⁾, hebt dann im Grunde die Behauptung auf, daß der Mensch ursprünglich ein Gewissen, ursprünglich ein Urteil über Gutes und Böses in sich trage, und indem der Einfluß der Erziehung auf die

¹⁾ Lazarus „Ursprung der Seele“: „Keine bestimmte Vorstellung, keine konkrete Anschauung ist dem Menschen angeboren, keine bestimmte Idee, kein Willensakt, überhaupt kein gegebener Inhalt. Vielmehr können wir ziemlich genau den Gang und die Stufen aller derjenigen Ideen, welche man sonst für angeboren gehalten hat, nachweisen; wir kennen und beachten die psychischen Elemente, aus denen die Begriffe, Urteile, Ideen als Resultate allmählich hervorgehen.“

²⁾ So sagt H. Schubert „Geschichte der Seele“: „Aber warum hat der Mensch jenen Spiegel eines göttlichen Willens (das Gewissen), worin der geistig Wache sein eigenes Thun erkennt sogar nicht, oder doch so höchst unvollkommen und getrübt in sich? Ohne die Spur eines inneren Widerstrebens mordet der Wilde den vermeintlichen Feind, ja er mordet nach der Sitte seines Volkes die alten Eltern oder den eignen hilflosen Säugling. Scheint doch öfters den Menschen, die gleiches Band der äußern Bildung mit uns deckt, zur Bezeichnung ihres eignen Thuns das rechte bezeichnende Wort innerlich ganz zu fehlen. Wo wäre hier eine Stimme und Sprache des Bewusstseins? Schubert giebt hierauf die Antwort: Vergessen wir jedoch nicht, daß dies nicht der ursprüngliche, sondern der krankhaft entartete Zustand unserer Natur ist. Die Gabe des Gesetzes in die Menschenseele, des Gesetzes, welches unser Thun und Lassen richtet, ist so alt als die Gabe (!) der Sprache und ist selbst mit dieser nahe verwandt. Ein Entfernen von dem Quell Weiber, hat aber, hier wie dort, eine Verwirrung herbeigeführt, welche nur durch eine neue geistige Schöpfung gelöst werden kann. Unsere innere Natur verliert mit ihrer eigentlichen, lebendigen Sprache zugleich auch das Verständnis für die Stimme, die von oben kommt.“

Entwicklung des Gewissens zugestanden wird, kommt der Unterschied von Angeborensein und nicht Angeborensein auf einen leeren Wortstreit heraus, insofern als zuletzt freilich alles, was sich im Menschen entwickeln läßt, nur aus dem hervorgehen kann, was in der Natur seines Wesens gelegen ist. Dabei trifft aber noch immerhin diejenigen ein Vorwurf, die das Wort „ursprünglich“ oder „angeboren“ an unrichtiger Stelle gebrauchen, um eine wesentliche Eigenschaft des Gewissens zu kennzeichnen.

Hier nun ist der Ort, auf Kant zurückzukommen. Er sagt mit Rücksicht auf den Ursprung des Gewissens: „Es ist nicht etwas Erwerbliches und es giebt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen“ oder an der anderen Stelle: „Es ist eine dem Wesen des Menschen einverleibte Anlage“, als solche ursprünglich und unveränderlich.

Wir haben in der Darstellung seiner Lehre Kant vertheidigt gegen die Annahme, als ob er die Behauptung von der Ursprünglichkeit des Gewissens, sein Angeborensein in dem Sinne aufgestellt hätte, wie dieser Begriff oben zurückgewiesen wurde. Wir fanden diese Annahme schon durch Kants eigene Interpretation seiner Ansicht widerlegt, in welcher er das Auftreten des Gewissens als Wirkung des von der praktischen Vernunft aufgestellten Sittengesetzes bezeichnet. Gerade diese Darlegung beweist, daß auch Kants Gewissen nicht etwas Ursprüngliches, sondern etwas Erwerbliches, nämlich die Wirkung des Sittengesetzes ist.

Es trifft also auch ihn der Vorwurf, dem Gewissen eine Eigenschaft im unrichtigen Sinne beigelegt zu haben. Auf der anderen Seite aber ist zuzugestehen, daß der Gedanke, das Gewissen sei die Wirkung des Sittengesetzes der praktischen Vernunft, ein richtiger Blick auf die Entstehung des Gewissens war, und daß nur die eigentümliche Auffassung desselben, als eines von der praktischen Vernunft und ihrem Sittengesetz getrennten selbstständigen Faktors der Seele, ihn verhinderte, eine richtige Einsicht in die Entwicklung dieses psychischen Phänomens zu gewinnen. Das Ergebnis, zu dem wir somit gelangen ist dies: So wenig der Mensch ursprünglich und von selbst ohne alle Einwirkung von Außen auf irgend welchem Gebiete menschlichen Wissens irgend welche Begriffe hat, so wenig ist dies auf dem sittlichen der Fall. „Sein Gewissen ist vielmehr etwas Erworbenes, eine seelische Erscheinung, deren Existenz als Voraussetzung die Erkenntnis einer Norm für das Wollen und Handeln erheischt, und die sich dann bei ihm geltend zu machen beginnt, sobald mit den „von ihm anerkannten Normen des Wollens und Handelns ein auf sie bezüglicher Fall im Vorstellen zusammentrifft.“

Eine „Genesis des Gewissens“ läßt sich also nur verstehen aus der Erkenntnis, wie diese allgemeinen Normen für das Wollen und Handeln in der Seele des Menschen entstehen. Dies soll der folgende psychologische Nachweis darzuthun versuchen.

So lange der Mensch nur der Natur gegenübersteht, kann das Sittliche in ihm nicht zur Entwicklung kommen, weder in der Form von Begriffen und Urteilen, noch in der Form des Gefühls, welche letztere jener vorausgeht.

Die ersten Bedingungen des Entstehens der moralischen Gefühle liegen in dem Zusammenleben mit anderen Menschen. Es sind dies zunächst die Eltern. In der frühesten Jugend nun findet eine derartige Verknüpfung aller seelischen Zustände des Kindes mit den Anschauungen seiner Ernährer und Beschützer statt, daß, wie Strümpell das Bild gebraucht, deren Bewegungen fast ausschließlich sich um die Leatern drehen und eine Entrückung ihres

Schwerpunktes das kindliche Gemüt auf eine Weise stört und verwirrt, welche erkennen läßt, wie sehr das Kind, auch in geistiger Hinsicht hilflos und selbstständig, gänzlich an eine äußere Einwirkung gebunden ist.

Durch letztere bereichern sich aber allmählich die Vorstellungen, und indem sich ganze Vorstellungsrreihen ausprägen, wird das geistige Leben des Kindes reger und selbstständiger. Unterstützt von dem erlangten Gebrauch der Sprache bilden sich Phantasievorstellungen, welche, bald reicher, bald ärmer, in ihrer Dualität natürlich stets von der Umgebung des Kindes bedingt, bald auch in einem äußern Thun Ausdruck finden.

Mit dieser Stufe ist die erwähnte Gebundenheit zwar nicht geschwunden, aber doch gelockert durch eine selbstständige, nach Außen hin wirkende Bethätigung des Geistes. Jetzt vermag dieser das Angenehme und das Unangenehme, das Wohl- oder Wehebringende, das er erfährt, in der Vorstellung zu vereinigen mit den Persönlichkeiten, von welchen es entspringt. Alles, was dem Menschen in der Wahrnehmung als That gegenübertritt, erregt ja neben dieser, wenn zuweilen auch nur leise, den Eindruck der Übereinstimmung oder des Widerstreites mit den Regungen unseres Gemüts. Aber auf der frühesten Stufe menschlicher Entwicklung ist der Inhalt dieses Eindruckes nicht auf seine Ursachen zurückzuführen, erst später konzentriert das Kind auf die Persönlichkeiten, mit denen es im Wechselverkehre steht, eine Summe von Gefühlen, indem es die in ihm erregten Gefühle überträgt auf die sie veranlassende Person und derselben so eine Absicht, eine Gesinnung beilegt, oder daß es andererseits bei dem eignen Thun alle Empfindungen und Gefühle, die es als dessen Folgen zu übersehen vermag, mit Bewußtsein in Verbindung setzt zu der Person, welcher es gilt. Als Person beginnt jetzt das Kind der Person gegenüber zu stehen, eine gewisse Gesinnung hegend und bei der andern eine bestimmte Gesinnung voraussetzend.

Hiermit ist die allgemeine Grundlage bezeichnet, auf der sich sittliche Verhältnisse entwickeln können.

Die Erscheinungen aber, die vom Kinde von einer gegenüberstehenden Person aufgenommen werden, werden notwendig auch auf andere Persönlichkeiten übertragen: das eine Bild der fremden Gesinnung wird zum Maßstabe aller übrigen Personen und Erscheinungen.

Das Wesentlichste für die Entwicklung des sittlichen Gefühls ist hierbei dies, daß das Bild der fremden Persönlichkeit einen durchgreifenden Einfluß ausübt auf unseren eignen Gedankenlauf, auf unser Begehren und Wollen insbesondere; denn die uns gegenüberstehende Person ist in unserem eignen Vorstellungsleben eine bestimmte Macht, eine Autorität geworden, welche hemmend und fördernd auf die Vorstellungsrreihen einwirkt, die uns beim Handeln leiten, sobald dieses Handeln in irgend einer Weise zu dieser Person in Beziehung tritt oder zu treten scheint. „Das Bild seiner Mutter“, sagt Pestalozzi vom Kinde, „das es überall begleitet, wird selbst sein Gewissen.“ Es ist indessen unterschiedlich, welcher Art die Autorität ist, durch welche der fremde Wille normativ für den unsrigen wird.

So lange die Macht des gebietenden Willens auf einem äußeren Zwange beruht, ist dem daraus resultierenden Handeln kein sittlicher Wert zuzusprechen; ein solcher kommt ihm erst da zu, wo es aus einer „in unserem Geiste selbst ausgebildeten und konsolidierten Vorstellungsrreihe hervorgeht.“

„Das sich Befangenfühlen in der Autorität, heißt es bei Waiz, ist an und für sich noch kein moralisches Gefühl; es entwickelt sich aber zu diesem,

jemebr das Kind in dem Gebote der Eltern die Manifestation einer höhern, unbefangenen Einsicht erkennt“.

Das so entstandene sittliche Gefühl ist also begründet in dem Bilde der uns gegenüberstehenden erziehenden Persönlichkeiten und in unserem gesamten, in diesem Bilde angeschauten Verhältnisse zu ihr, und es ist deshalb die Macht des Gewissens dieser Stufe in dem Menschen besonders die Macht, welche das Bild von jenen Persönlichkeiten über sein Begehren und Entschließen ausübt. So erfolgt das gewissenhafte Handeln des Kindes — wie das vieler Menschen auch in späterer Zeit — aus einem dunklen Drange des Gefühls.

Jedoch muß das Gewissen dieser Stufe — und zwar durch Ausbildung ethischer Begriffe — zum klaren Bewußtsein erhoben, „in feineren Nüancen vervollständigt, schärfer bestimmt und wo es nötig ist, berichtigt werden.“ Denn nur implizite kann das Gute durch das Gefühl erfaßt werden, in klarer begrifflicher Sonderung nur durch das speculative Denken. Und so mächtig und einflußreich das sittliche Gefühl auch ist, so hafet ihm doch, wie überhaupt allem Gefühle etwas Unklares an, so daß, wer im Handeln nur seinem temporären Gefühle folgt, sich einem unsichern Führer anvertraut hat. Sind daher die Anfänge sittlicher Normen in der Seele des Menschen in der Form des sittlichen Gefühls entstanden, so müssen diese zu Reihen klarer sittlichen Urteile und Maximen entwickelt werden.

Kant ordnete die Maxime dem praktischen Grundsatz als bloß subjektive Regel unter (Prat. d. pr. Vrst. § 1), Strümpell (Vorschule der Ethik) unterscheidet Maxime und Grundsatz so, daß die Maxime noch den Vorbehalt an sich trägt, nach Umständen modifiziert oder wohl ganz negiert zu werden, der Grundsatz jedoch jeden Vorbehalt ausschließt.

Wir fassen hier (nach Volkmanns Vorgange) Maxime und praktischen Grundsatz als gleichbedeutend. Beiden ist ebenso die Verallgemeinerung des Urteils in theoretischer wie die Tendenz zur Verwirklichung in praktischer Beziehung eigen. Maximen sind also „Grundurteile, die wir als Regeln unseres Handelns anerkennen, und die zu den einzelnen praktischen Entschlüssen in demselben Verhältnis stehen wie die abstrakte Vorstellung, unter welche ein einzelner Fall gehört, zu diesem selbst“. Ihr Entwicklungsgang ist folgender¹⁾: Die der Entschlüsselung vorausgehende Überlegung endigt mit der Wahl und ist selbst nichts Anderes als ein auf der Wahl der am besten scheinenden Motive beruhender Wille. Ist dieser Wille dann durch die That verwirklicht, ohne eine Verletzung des moralischen Gefühls, ohne Neuäußerungen zur Folge zu haben, so wird er zur Grundlage einer Norm für alle diejenigen Entschlüsselungen, in denen gleiche oder ähnliche Komplexe verschiedener Motive eine Wahl der geeignetsten nötig machen, um dann gemäß derselben jenen zu gestalten.

Denn in allen späteren Fällen, in denen ähnliche Komplexe widerstreitend einander gegenüberstehen, wird die Entscheidung nach Gesetzen der Assoziation und Reproduktion, eine gleiche oder ähnliche sein, und das um so gewisser, je häufiger Zeit- und Lebensumstände den Menschen mit denselben sittlichen Verhältnissen umgaben. Um so sicherer ferner wird eine einmal gefaßte Entschlüsselung für alle analogen Verhältnisse dieselbe sein, wenn keine Verletzung des moralischen Gefühls dadurch veranlaßt wurde, wenn zudem mit der Integrität des letztern zugleich die billigen Urteile anderer übereinstimmen, mögen diese nun über eigene oder über die Handlungen einer dritten Person ergangen

¹⁾ Vergl. „Volkmann: Psychol.“ Th. II., § 150—154. „Th. Waitz: Lehrb. d. Psychol.“

sein. Auf diese Weise bilden sich Gewohnheiten, gewissen Gefühlen vorzugsweise zu folgen, anderen dagegen keinen Einfluß auf die Entscheidung zu gestatten. Das Handeln des Menschen trägt nun einen Charakter an sich, in dem bestimmte Maximen ihren Ausdruck finden, obwohl diese dem Menschen als solche erst dann hervortreten, wenn es ihm gelingt, in einem allgemeinen Satze die Handlungsweise auszusprechen, die er unter analogen Umständen gleichmäßig und dauernd befolgt. Im bisherigen hat vorzugsweise das theoretische Moment, das im Begriffe der Maxime liegt und wonach sie als ein begehrenloses Urteil, als ein Wissen also, erscheint, seinen Ausdruck gefunden. Fragen wir nun, wie sich das praktische Moment, die „Tendenz zur Verwirklichung“ geltend macht, wie also die Maxime aus einem bloßen Wissen zum Ausdruck eines Sollens oder Nichtsollens wird.

Treffend analysirt Volkmann¹⁾ diesen psychologischen Prozeß, wenn er sagt: „daß die Maxime sich über das bloße Urteil zu der Norm für das Wollen erhebt, die nicht bei der bloßen Aussage über das Gelingen oder Mißlingen der Apperzeption stehen bleibt, sondern die Apperzipierbarkeit des Wollens geradezu fordert, hat seinen Grund darin, daß die Maxime selbst ein Gewolltes, Gegenstand eines Wollens ist, oder vielmehr wird, sobald ihr ein unangemessenes Wollen entgegentritt.

Das Wollen, das als bloßes Bild fortbesteht, erfährt, wenn es als Glied eines mißfälligen Verhältnisses gedacht wird, Mißbilligung, das wirkliche Wollen dagegen, das sich trotz dieser Mißbilligung einstellt und behauptet, wird zurückgewiesen, indem die Herrschaft der Maxime gewollt wird.“ Ganz ähnlich sagt Nahlowsky²⁾: „Zeigt sich in unserm Innern ein Wollen, das einem der sittlichen Musterbilder widerstrebt, so ist etwas da, was nicht da sein sollte, ein Mißfälliges also. Die Urteile über das Wollen erheben sich jetzt im Innern als ein Wille, der auf Abänderung des mißfälligen Verhältnisses dringt. Es springt jetzt die Forderung, der Imperativ hervor.“

Die Summe der auf diese Weise entwickelten Maximen, die allmählich im Individuum erwachen und für sein Wollen und Handeln verpflichtend sind, ist das, was das Gewissen jedes Einzelnen ausmacht.

So lehrt uns die Psychologie den Begriff des Gewissens kennen. Die Ethik hat nun die weitere Aufgabe, den Inhalt des Gewissens, die praktischen Grundsätze oder Maximen also, ihrem objektiven Werte oder Unwerte nach zu prüfen.

Unsere Erörterungen über die praktischen Grundsätze blieben insoweit unvollständig, als wir auf die Art ihres Inhalts noch keine Rücksicht nahmen. Eine kurze Prüfung des letzteren führt uns von der psychologischen zur ethischen Betrachtungsweise, die den Abschluß der Frage nach der Entwicklung des Gewissens bilden soll.

Je nach der Stufe der Kultur, der Bildung, des Zeit- und Volksgeistes sowie der dadurch bedingten Qualität der Vorstellungskreise und der Mannigfaltigkeit der veranlassenden Begehungen ist der Inhalt der Maximen ein verschiedener. Mit Rücksicht hierauf unterscheidet man in der Regel pathologisch-eudämonistische und ästhetisch-ethische Maximen, oder Grundsätze der Glückseligkeit und Grundsätze der wahren Sittlichkeit. Zuerst pflegen aus den sinnlichen Begehungen des Angenehmen und dem Verabscheuen des Unangenehmen Maximen hervorzugehen mit dem Bestreben, die Lust zu ergreifen, die

¹⁾ a. a. O. Th. II., § 150.

²⁾ Ethik, S. 109.

Unlust zu verwerfen. Es sind dies die Maximen des sinnlichen Genusses um des Genusses willen; sie bilden einen Standpunkt sittlicher Beurteilung, wie er dem Wilden und dem noch unvernünftigen Kinde eigen ist.

Mit dem Fortschritt geistiger Entwicklung, mit der Bildung des Verstandes tritt dann eine Unterscheidung ein innerhalb dessen, was angenehm und unangenehm ist. Die fortschreitende Erkenntnis lehrt, daß manches Angenehme der menschlichen Natur schädlich, manches Unangenehme zu Nutzen sei, und bestimmt demgemäß auch den Inhalt neuer Maximen. Das Urteil geht nicht mehr auf Lust und Unlust überhaupt, sondern in Ansehung ihres Einflusses auf das Leben und auf die Natur des Menschen. Es sind Maximen der Klugheit, die jetzt zu Tage treten.

Wenn dann schließlich mit der Herrschaft der Vernunft der menschliche Geist sich zum Idealen erhebt, wenn das hierdurch bewirkte Zurücktreten der Begierden auch das allmähliche Schwinden des Egoismus im Gefolge hat, dann beginnt der Mensch sein Wollen zu fixieren, um dasselbe mit den Willern eines Idealwollens zu vergleichen. Aus dieser Vergleichung entspringt ein reines (absolutes) Wohlgefallen oder Mißfallen an den Verhältnissen des Wollens.

Se deutlicher nun und bestimmter bei der Wahrnehmung und Vergleichung des Wollens der reine, durch keine Nebenrückichten getrübe Beifall oder dessen Gegenteil, das sittliche Mißfallen sich regt, und je öfter nach geschehener Nichtachtung die Qual der Reue durchlebt ist, um so gewisser bilden sich die Maximen wahrer Sittlichkeit. Diese, als die höchsten Grundsätze über das Wollen, sind recht eigentlich als das letzte Ergebnis im Leben ein inneres und innerstes Wissen von objektiver Gültigkeit; ihren Inbegriff nennen wir das wahrhaft sittliche (ethische) Gewissen.

c. Bethätigung des Gewissens.

Lehrte uns der vorige Abschnitt die Entwicklung des Gewissens kennen, so erübrigt es noch, die Bethätigung oder die Funktionen desselben einer Betrachtung zu unterziehen.

Wir sahen, wie der Mensch durch Umgang mit anderen, durch Betrachtung der eigenen Thaten und ihrer Folgen, vor allem durch Erziehung zu gewissen sittlichen Urteilen gelangt, wie diese im Fortgange der Bildung aus dem moralischen Gefühle sich allmählich entwickeln zu klar erkannten Maximen darüber, worauf des Menschen Streben zu richten sei, und wovor er sich hüten müsse. Die Summe dieser im Individuum entstandenen Maximen war uns das, was das Gewissen jedes Einzelnen bildet.

Wenn nun eine einzelne Handlung auftritt, so kann sie übereinstimmen mit der Maxime, als dem Allgemeinwillen, unter dessen Beurteilung sie gehört, oder ihr widerstreiten. Es erfolgt also ein Zusammenstoß zweier Vorstellungsmassen, der appercipierenden, in welcher die Maxime beschloffen ist, und der zu appercipierenden, aus welcher die Handlung hervorging. Ist der der Handlung zu Grunde liegende Einzelwille so beschaffen, daß er mit dem sittlichen Grundsätze übereinstimmt, so unterstützen und kräftigen sich die beiden Vorstellungsmassen; es macht sich im Momente ihrer Vereinigung eine Förderung der Vorstellthätigkeit und dadurch ein Wohlgefühl geltend. „Gewissensruhe“, „gutes Gewissen“ nennt der Sprachgebrauch diesen Zustand, der psychologisch als ein Gefühl der Lust aus dem sittlichen Beifall zu betrachten ist¹⁾.

¹⁾ „Zu bemerken ist,“ sagt Kant im Schlusssatz der letzten Stelle seiner Lehre vom Gewissen, „daß der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn loszusprechen, nie eine Belohnung (praemium), als Gewinn von etwas, was vorher nicht sein war, be-

Der Einzelwille oder die Handlung kann sich aber auch im Gegensatz zu dem Vorstellungskomplexe befinden, welcher die Maxime umfaßt. Dann erzeugt dieser Widerstreit einen Konflikt, eine Herabstimmung der psychischen Lebensthätigkeit. Es entsteht aus dem sittlichen Tadel jenes Wehegefühl, das der Sprachgebrauch bildlich mit dem Ausdruck „Gewissensbisse“ bezeichnet.

Je mehr der Einzelwille dem Gesamtvorsatz zuwiderläuft, und je deutlicher der sittliche Wert der Maxime erkannt ist, zu einem desto höheren Grade steigern sich jene peinlichen Gefühle, die mit den betreffenden Vorstellungen immer wieder in das Bewußtsein zurückkehren. Wie das Gewissen so mächtig, ja furchtbar wirken kann, begreift sich, wenn man bedenkt, daß der Allgemeinwille seinen Sitz in dem Ich hat und dieses durch ein Zuwiderlaufen des Einzelwillens gegenüber dem Gesamtvorsatz — mit sich selbst in einen selbstverschuldeten Zwiespalt gerät. Das Ich teilt sich hier gleichsam in zwei Hälften, in das gute und in das böse Prinzip. Einerseits tritt vor die Seele das Bild der Handlungsweise, die durch den Allgemeinwillen vorgezeichnet war, andererseits taucht immer wieder das Bild der wirklich unternommenen, ihrem Muster entgegengesetzten Handlung im Bewußtsein auf. An die Vorstellung des Gethanen knüpft sich unauslösllich die andere, daß es hätte unterbleiben sollen. Und in diesem Eingeklemmtsein zwischen der That, die sich nie mehr ungeschehen machen läßt und der Unerbittlichkeit der verletzten Maxime, die nicht hinwegraffonirt werden kann, liegt der tiefe Stachel der Reue, der Gewissensbisse.

Kaum dürfte das Bild dieses seelischen Vorgangs mit psychologisch schärferer Auffassung und mit poetisch gewaltigerer Anschaulichkeit sich dargestellt finden, als von Shakespeare in König Richards Traum:

„Still, ich träumte nur,
D feig Gewissen, wie du mich bedrängst!
Das Licht brennt blau. Ist's nicht um Mitternacht?
Mein schauerndes Gebein deckt kalter Schweiß.
Was fürcht' ich denn? mich selbst? sonst ist hier Niemand.
Richard liebt Richard: das heißt, Ich bin Ich.
Ist hier ein Mörder? Nein! — Ja, ich bin hier.
So stieh! Wie? vor mir selbst? Mit gutem Grund:
Ich möchte rächen. Wie? mich an mir selbst?
Ich liebe ja mich selbst. Wofür? für Gutes,
Das je ich selbst hätt' an mir selbst gethan?
O leider, nein! Vielmehr hass' ich mich selbst,
Verhaßter Thaten halb, durch mich verübt.
Ich bin ein Schurke, doch ich lüg', ich bin 's nicht!
Thor, rede gut von dir! Thor, schmeichle nicht!
Hat mein Gewissen doch viel tausend Zungen,
Und jede Zunge bringt verschiednes Zeugnis,
Und jedes Zeugnis straft mich einen Schurken.
Mord, grauser Mord, im fürchterlichsten Grab,
Meineid, Meineid im allerhöchsten Grab,
Jedwede Sünd', in jedem Grab geübt,
Stürmt an die Schranken, rufend: Schuldig, schuldig!
Ich muß verzweifeln. Kein Geschöpfe liebt mich,
Und sterb' ich, wird sich keine Seel' erbarmen.
Ja, warum sollten's andre? Find' ich selbst
In mir doch kein Erbarmen mit mir selbst.“

In dem vorher Gesagten sind die Gewissenserscheinungen ihrem Wesen nach vollständig bestimmt. Der Ausdruck der Gewissensbethätigung — zu

schließen kann, sondern nur ein Frohsein, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu sein, enthält, und daher die Seligkeit, in dem trostreichen Zuspruche seines Gewissens, nicht positiv (als Freude), sondern nur negativ (Beruhigung, nach vorhergegangener Bangigkeit) ist.“

diesem Schlusse kommen wir — ist eine von Wohl- oder Wehgefühl begleitete in moralischer Hinsicht geschene Beurteilung unseres Wollens und Handelns. Ein jeder derartige Akt des Gewissens aber zieht durch die verzweigten Gemütsbewegungen, mit denen er verbunden, die psychologische Aufmerksamkeit so sehr auf sich, daß von dem ganzen geistigen Prozeß meist nur die Resultate zum Bewußtsein kommen.

Die vielfachen Einteilungen des Gewissens sowohl rücksichtlich seiner Bethätigung, als auch seines Wesens und Inhaltes können wir übergehen, da sie häufig nur an äußerliche Beziehungen geknüpft und durchweg aus sich selbst verständlich erscheinen, sobald nur das Wesen des Gewissens richtig erkannt worden ist ¹⁾.

Kants Darstellung der Bethätigung des Gewissens hat wohl, wie Schopenhauer sagt, „etwas Imposantes“ an sich, wenn er uns das peinliche Gericht, wie es in unserer Brust sich vollzieht, vorführt, und sie läßt ebenso sehr die sittliche Begeisterung, als die unerbittliche Strenge, mit welcher Kant überhaupt die Forderungen des Sittengesetzes zur Geltung bringt, erkennen; allein sie zeigt andererseits ebenso sehr die Fehler mangelhafter Psychologie.

Schopenhauer tadelt zunächst, daß Kant sich durchweg lateinischer und juridischer Bezeichnungen bediene, die doch „wenig geeignet erscheinen, die geheimsten Regungen des Herzens wiederzugeben.“

„Es wird uns da im Innern des Gemüts ein vollständiger Gerichtshof vorgeführt, mit Prozeß, Richter, Ankläger, Verteidiger, Urteilspruch. Verhielte sich nun der innere Vorgang wirklich so, wie Kant ihn darstellt, so müßte man sich wundern, daß noch irgend ein Mensch, ich will nicht sagen so schlecht, aber so dumm sein könnte, gegen das Gewissen zu handeln. Denn eine solche übernatürliche Anstalt ganz eigner Art in unserem Selbstbewußtsein, ein solches verummintes Behmgericht im geheimnisvollen Dunkel unseres Innern, müßte Jedem ein Grausen und eine Deisdämonie einjagen, die ihn wahrlich abhielte, kurze, flüchtige Vorteile zu ergreifen gegen das Verbot und unter Drohungen übernatürlicher, sich so nahe und so deutlich ankündigender furchtbarer Mächte ²⁾.“

Und in der That wird die Erhebung des Gewissens zu einem Gerichtshof um so weniger den Anspruch erheben können, das Wesen der Gewissensbethätigung genügend zu charakterisieren, als dasselbe Bild auch auf andere, nicht unter das Sittliche fallende seelische Prozesse Anwendung finden kann.

Zutreffend hebt dies Schopenhauer unter Anführung von Beispielen hervor: „Bei näherer Betrachtung der Kantischen Darstellung“, fährt er fort, „finden wir, daß der imposante Effekt derselben hauptsächlich dadurch erreicht wird, daß Kant der moralischen Selbstbeurteilung eine Form als eigen und

¹⁾ Die „mancherlei Einteilungen“ des Gewissens finden sich am vollständigsten wohl bei Wolff. „Er nimmt nicht nur die meisten gewöhnlichen Einteilungen des Gewissens an, sondern vermehrt sie noch“. (Stäublin.) Er unterscheidet („Philos. pr. univers.“ und „Bemühtige Gedanken“ zc.) ein gutes und böses, ein richtiges und irriges; ein gewisses, wahrscheinliches und zweifelhaftes Gewissen; ein vorübergehendes und nachfolgendes; ein lehrendes oder antreibendes; ein wichtiges oder unwichtiges; ein freies oder gehindertes Gewissen. „Vielleicht — bemerkt Wolff in § 82 der zuletzt genannten Schrift — werden sich einige fremden lassen, daß ich so vielen Unterschied bei dem Gewissen suche, und anderen werden so viele Namen, dadurch dieser Unterschied angedeutet wird, vertrießlich fallen. Wenn der erste Zweifel gehoben ist, so hat es auch mit dem anderen nichts mehr zu sagen. Denn man muß jeden Unterschied mit einem besonderen Namen bemerken, damit man nicht durch die Unbeständigkeit im Neben zwei verschiedene Dinge als eines ansieht, dadurch er in Irrtum verfället.“

²⁾ a. a. D. S. 107.

wesentlich beilegt, die dies ganz und gar nicht ist, sondern ihr nur ebenso ar gepaßt werden kann, wie jeder andern, dem eigentlich Moralischen ganz frem den Kummation dessen, was wir gethan haben und hätten anders thun können Vielmehr ist sie eine viel allgemeinere Form, welche die Überlegung jede praktischen Angelegenheit leicht annimmt und die hauptsächlich entspringt au dem meistens dabei eintretenden Konflikt entgegengesetzter Motive, deren Ge wicht die reflektierende Vernunft successive prüft.“

Eine Prüfung der weiteren Ausführungen Schopenhauers bringt un übrigens zum Bewußtsein, daß die üble Kritik, die Kants Gewissenslehre bi ihm erfährt, im letzten Grunde dem Umstande entspringt, daß Schopenhau — trotz seines Studiums der Schriften Kants — den Begriff des sittliche Mißfallens, als eines selbstständigen, dem Motive der Lust entgegengesetzte Motivs, nicht gefaßt hat, da seine Ethik das Prinzip, welches das menschlich Handeln zum sittlichen macht, nicht kennt.

Unangemessen erscheint es auch, wenn Schopenhauer in seiner Kritik auf di Vorstellungsweise Kants vom Gewissen als „Gerichtshofes im Menschen“ sic beschränkt, um dieselbe in gewohnter Ironie zu tabeln, gleichsam als ob dari das Abnorme und Neue der Kantischen Gewissenslehre überhaupt liege; den das bei Kant ausgeführte Bild ist zur Bezeichnung der Gewissensfunktionen vo alters her gebraucht worden.

So gehört, um nur Einige zu nennen, Quintilian der Ausdruck an, da „das Gewissen für tausend Zeugen gelte.“ Ebenso erinnert der (theologische Seits auf das Gründlichste untersuchte) Paulinische Gewissensbegriff in Röm 2, 14 f. (von dem Wechselverkehr der sich anklagenden oder verteidigende Gedanken) an das Bild eines Rechtsverfahrens, bei dem es nur auf Ver dämmung oder Freisprechung im einzelnen Falle, nicht auf Belobung heraus zukommen pflegt.

Die bei Kant in Klammern eingeschlossene Erläuterung seiner Bezeichnun des Gewissens als eines Gerichtshofes im Menschen: („vor welchem sich seir Gedanken unter einander verklagen oder entschuldigen“) aber zeigt die Paulinisch Quelle unverkennbar an.

Sodann tritt die gleiche Vorstellungsweise bei den Patristikern un Scholastikern mehrfach auf¹⁾.

Der berühmte Jesuit Anton de Sarasa (geb. 1618, gest. 1667) nennt i seiner Schrift „Ars semper gaudendi ex principiis divinae providentia et rectae conscientiae“ das Gewissen ein „domesticum tribunal²⁾!“

Gleicherweise nennt es Ab. Smith ein „inferior tribunal“, und seir Darstellung der Gewissensbethätigung hat mit den bezüglichlichen Ausführunge Kants so große Ähnlichkeit, daß einem Geringeren gegenüber als Kant vielleicht ein Zweifel an voller Originalität erhoben werden könnte³⁾.

¹⁾ Vergleiche hier: Stäudlin: „Geschichte der Lehre vom Gewissen“, besgl.: K. Hofmar und Köhler: „Das Gewissen.“

²⁾ Der zweite Teil dieser von psychologischem Denken zeugenden Schrift führt u. aus, daß die Thätigkeit des Gewissens etwas vom Willen Unabhängiges sei, daß es nid ein der menschlichen Seele angebornes Vermögen ist. Es ist auch nicht ein Urteil üb gut und böse überhaupt, sondern vielmehr als ein „judicium particulare“ anzusehen; a Actus eines solchen setzt das Gewissen die Einsicht, welche sich in dem Allgemeinurteile üb gut und böse ausdrückt, voraus und gestaltet sich danach in jedem Einzelfalle.

³⁾ „Theory of moral sentiments“ (Zusätze z. III. Teile): „Wenn ich mein eign Betragen untersuchen, wenn ich mein Urteil darüber fällen, und es entweder billigen ob verdammen will, so ist augenscheinlich, daß ich mich in allen solchen Fällen, so zu sagen, zwei Personen teile (I divide myself into two persons) und daß ich, der Untersucher u Richter (the examiner and judge), eine ganz andere Rolle verrete, als ich, dessen Betrag

An und für sich aber ist die Vorstellungsweise vom Gewissen als einem Gerichtshof mit Richter, Kläger und Angeklagten — ihrer Anschaulichkeit und des Einschusses entschiedener analoger Erscheinungen wegen — dem Menschen so naheliegend, daß es Wunder nehmen muß, wenn Schopenhauer (nach Kirchmann zu reden) über Kants Erhebung des Gewissens zu einem Gerichtshof „sich lustig macht.“

Nichtsdestoweniger wird der Vorwurf Schopenhauers zu Recht bestehen, sofern er die mangelhafte Psychologie Kants berührt.

Ein zweiter Mangel der Lehre Kants zeigt sich in der Art, wie er die Möglichkeit aller Gewissensbethätigung zu erklären sucht.

Auf die angebliche Undenkbarkeit, daß der im Gewissen Angeklagte jemals verlieren würde, gründet er die Notwendigkeit der Annahme, daß Gott als derjenige gedacht werden müsse, der im letzten Grunde durch das Gewissen uns richte.

Schopenhauer erklärt die von Kant vorausgesetzte Undenkbarkeit geradezu für einen Winkelzug. Und gewiß erscheint der Einwand Kants¹⁾ als unmitte- licher Skrupel, wenn wir uns der psychischen Momente des Geschehens aller Ge- wissenshätigkeit nochmals erinnern: Durch ein Zuwiderlaufen des Einzel- willens der Maxime gegenüber entsteht in der Seele ein Widerstreit zwischen Vernunft und Begierde, zwischen Ankläger und Verklagtem. In diesem Wider- streite behält aber die Vernunft immer das letzte Wort, wenn sie auch das entscheidende nicht besaß. Ist das Gewissen auch nicht untrüglich — denn als die Summe der subjektiv sittlichen Maximen kann es geradezu unethisch sein — es läßt sich durch Antriebe der Lust, selbst wenn diese den Sieg davon tragen, nie ganz vernichten — es bricht vielmehr nach der That, wenn die Lust vergangen ist, mit desto größerer Macht hervor. Treffend drückt Kant selbst die Thatsache aus in den Worten: „Das Gewissen folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Rüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu erwachen, sobald er die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht ver- meiden.“

Wenngleich nun nach Kants Auffassungsweise das Gewissen gleichsam als subjektives Prinzip der Verantwortung vor Gott gedacht werden muß, so er- scheint es doch mehr als willkürlich, wenn Schopenhauer Kant vorrückt, daß er seinen Leser „vom Gewissen zur Teufelsdämonie als einer ganz notwendigen Konsequenz desselben“ führe.

Kant wehrt doch ausdrücklich die Folgerung ab, daß der Mensch durch sein Gewissen berechtigt oder gar verpflichtet sei, das Dasein Gottes außer sich als wirklich anzunehmen; denn diese Idee werde ihm „nicht objektiv, durch

untersucht und gerichtet werden soll. Ersterer ist der Zuschauer (the spectator), dessen Ge- sinnung über mein eigenes Betragen ich zu dem meinigen zu machen suche, indem ich mich an seine Stelle setze und erwäge, in welchem Lichte es mir aus diesem Gesichtspunkte er- scheinen werde. Letzterer ist der Handelnde (the agent), die Person, die ich eigentlich mein Ich nenne und deren Benehmen ich unter der Rolle eines Zuschauers untersuche. Ersterer ist der Richter; letzterer der Beklagte.

Daß aber Richter und Beklagter in jeder Rücksicht ein und derselbe sein sollten, ist ebenso unmöglich, als daß die Ursache einerlei mit der Folge sein sollte.“

1) W. W., Bd. VII, S. 245* Anmerk.: „Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß bedarf einer Erläuterung u. s. w. (Vergl. S. 18 u. 19 der Abhandlung.)“

theoretische, sondern bloß subjektiv, durch praktische, sich selbst verpflichtende Berufung, ihr angemessen zu handeln," gegeben.

Schopenhauers Vorwurf würde zu Recht bestehen etwa gegenüber der späteren Schubert-Schelling'schen Auffassung, die das Gewissen „ein Mitwissen mit dem allgemeingegenwärtigen und allwissenden Gotte“ nennt, oder gegenüber derjenigen theologisierenden Ethik, die in dem Gewissen „das Gottesbewußtsein ursprünglich und unmittelbar gegeben“ finden will, „das Bewußtsein sowohl von einem Sein Gottes in uns, als von einem Nichtmehrsein unser in Gott.“

Vertreter dieses Standpunktes machen Kant durchweg den Vorwurf, daß, „obwohl er dem wandelbaren moralischen Gefühlsinn“ durch den ethischen Faktor des Gewissens ein Ende gemacht habe, er doch den Begriff des Gewissens schmälere, da er dasselbe nur für ein moralisches Vermögen ansehe¹⁾.

So wenig indessen das Gewissen mit Notwendigkeit die objektiv gültigen Richtpunkte der Sittlichkeit in sich faßt, so wenig ist in ihm ein Gottesbewußtsein ursprünglich zu finden:

Gleichwohl erkennen wir die innige Beziehung, die zwischen Gottesbewußtsein und Gewissen, zwischen Sittlichkeit und Religion besteht, vollkommen an.

Es ist ein ausgemachter Satz der Religionsphilosophie, daß das religiöse Gefühl, freilich weit davon entfernt, angeboren zu sein, auf einem Abhängigkeitsgefühl beruht; ihm liegt zunächst das ErgriFFensein durch eine hinter der Erscheinung wirkfame höhere Macht zu Grunde. „Solche Abhängigkeitsgefühle resultieren aus dem Gefühle, das gegen nicht wegzuschaffende Schranken anstößt. Und die Stellung des Menschen in der Welt bietet ihm reichlich Gelegenheit, sich solchen Schranken unterworfen zu sehen, gegen welche sein Wollen erfolglos ankämpft. Dem Gebiete der äußeren Erscheinungen, das die ganze Fülle der Beziehungen umfaßt, in welchen der Mensch zur Natur steht, und aus denen ihm Wohl und Wehe, Glück und Unglück, Furcht und Hoffnung erwächst, tritt das im Menschen selbst gelegene zur Seite, das die von seinem Willen unabhängigen innern Mächte umfaßt.“ Als deren nachhaltigste wirkende haben wir das Gewissen erkannt, da seine Urteile unbeeinflusst vom Willen und häufig demselben entgegengesetzt, sich geltend machen.

Im letzteren Falle vornehmlich wird das Gewissen als fremde Macht empfunden werden, da es gegen die eigene Persönlichkeit sein Verdammungsurteil wendet. Und daher muß es natürlich erscheinen, wenn der Mensch insbesondere das richtende Moment im Gewissen personifizierte und es als die Stimme eines in seinem Innern sich kund gebenden idealen Wesens — Gottes — dachte. Bloß in diesem Sinne ist nun auch für Kant das Gewissen ein mahnendes Zeugnis für das Dasein Gottes, als eines höchsten Vergelters, von dessen Richterspruch der gläubige Mensch, bald hoffend, bald fürchtend, den Lohn oder die Strafe für sein Handeln auf Erden erwartet. Und gegen die Anwendung einer derartigen Bezeichnung des Gewissens als eines „innern (höchsten) Richters“ und einer „innern (göttlichen) Stimme“ wird nichts einzuwenden sein, sofern damit nur der Wert der Sache ausgedrückt, nicht aber eine wissenschaftliche Auskunft gegeben werden soll.

¹⁾ Schenkel Artikel „Gewissen“ in Herzogs „Realencyclopädie“: „Die von der kantischen Philosophie unmittelbar und mittelbar abhängigen Theologen betrachten das Gewissen in der Regel als „ein ursprüngliches, sittliches Vermögen in dem Menschen, auf welches die sittliche Urteilskraft des Menschen sich gründet. Es ist als ein wesentliches Verdienst zweier Ethiker der neuesten Zeit, Harleß' und Nothe's zu betrachten, daß sie in der Gewissensfunktion, im Unterschied von der herrschenden Vorstellung, vorzugsweise eine religiöse Thätigkeit erkannten.“

Druck der Engelhard-Meyber'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.



Ueber

Kant's Principien der Ethik

und

Schopenhauer's Beurteilung derselben.



Eine kritische Studie

von

Dr. Otto Lehmann.



Berlin.

Verlag von Theobald-Grieben.

1880.

Ueber

Kant's Principien der Ethik

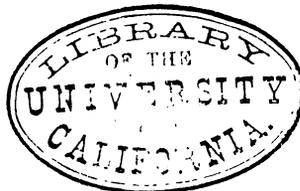
und

Schopenhauer's Beurteilung derselben.

Eine kritische Studie

von

Dr. Otto Lehmann.



Berlin.

Verlag von Theobald Grieben.

1880.

Druck von Julius Abel, Greifswald.

Vorbemerkung

über die Citate aus Kant und Schopenhauer.

Kant's Schriften sind nach der Ausgabe von J. H. v. Kirchmann citirt. Nur bei Citaten aus den kleineren Schriften Kant's ist auch Band und Abteilung mitangegeben. Die Hauptschriften sind durch folgende Abkürzungen bezeichnet:

- Kr. r. V. = Kritik der reinen Vernunft (Bd. I bei Kirchmann).
- Kr. pr. V. = Kritik der praktischen Vernunft (Bd. II, Abt. I bei K.).
- Kr. d. U. = Kritik der Urteilkraft (Bd. II, Abt. II bei K.).
- Prolog. = Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (Bd. III, Abt. I bei K.).
- Grundl. = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Bd. III, Abt. II bei K.).
- Met. d. S. = Metaphysik der Sitten (Bd. III Abt. III bei K.).

Für Schopenhauer's Schriften sind folgende Abkürzungen gebraucht:
Welt I (resp. II) = Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I (resp. II), citirt nach der 3. Auflage, Leipzig 1859.

Par. I (resp. II) = Parerga und Paralipomena, Bd. I (resp. II), citirt nach der 2., von Frauenstädt herausgegebenen Auflage, Berlin 1862.

Mor. = Preisschrift über die Grundlage der Moral, enthalten als zweiter Teil in „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, citirt nach der 2. Auflage, Leipzig 1860.



Berichtigungen.

Pag.

- 6 Z. 10 v. u. hinter Betrachtung füge hinzu der Erkenntniss
7 Z. 11 v. u. statt qua. Erkennens, lies qua Erkennens.
9 Z. 12 v. u. statt wohl lies wol
16 Z. 5 v. u. statt 7) lies 1)
24 Z. 5 v. u. statt den lies dem
27 Z. 1 v. o. statt werthvollen lies wertvollen
30 Z. 16 v. u. statt vom lies von
30 Z. 14 v. u. statt sich lies sicht
32 Z. 15 v. u. statt als auch) lies also auch
32 Z. 14 v. u. statt wäreu lies wären)
36 Z. 12 v. u. statt Inperativs lies Imperativs
51 Z. 4 v. u. statt anspricht) lies ausspricht)
75 Z. 11 v. u. statt pflichtige, lies flüchtige,
76 Z. 5 v. o. statt derselben. lies desselben.
77 Z. 4 v. o. statt Absatzes fast, lies Absatzes, fast
77 Z. 12 v. o. statt lingenden lies liegenden
77 Z. 16 v. o. statt nennt, — lies nennt. —
77 Z. 8 v. u. statt Gegenstand ‚der da etwas Anderes bezeichnete‘ lies
Gegenstand, der da etwas Anderes bezeichnete,
79 Z. 10 v. u. statt ö,72) lies ö',72)
79 Z. 1 v. u. statt sehen) lies sahen)
87 Z. 16 v. u. statt dass lies das
102 Z. 12 v. o. statt Bewusstseins lies Bewusstseins

Einige wenige während des Druckes abgefallene Punkte werden den
Leser nicht stören.

Inhaltsübersicht.

Einleitung. pag. 1—4.

Aufgabe der vorliegenden Schrift; Quellen; Vorgänger; Plan des Folgenden.

Kap. I. Der Grundgedanke von Kant's Criticismus und Schopenhauer's Einwände gegen denselben. pag. 5—19.

§ 1. Kant's Grundgedanke erkenntnistheoretisch: Untersuchung der Möglichkeit der Metaphysik. p. 5. — § 2. Erkenntnistheorie (Kritik der reinen Vernunft) und Psychologie in ihrem Unterschiede und ihrer Verwandtschaft. p. 6. — § 3. Der eigentliche Sinn von Kant's Abweisung der innern Erfahrung von der Erkenntnis des a priori. p. 8. — § 4. Formulierung des Grundgedankens des Kant'schen Criticismus. p. 11. — § 5. Schopenhauer's Einwürfe gegen diesen Grundgedanken. p. 11.

Kap. II. Der Grundgedanke der Kant'schen Ethik und Schopenhauer's Kritik desselben. pag. 20—33.

§ 1. Der Grundgedanke der Kant'schen Ethik: Ableitung der Ethik aus dem Begriffe des Bewusstseins; Missverständniß Hermann Cohen's. p. 20. — § 2. Die specielle Ausführung dem Grundgedanken nicht gleichwertig. p. 26. — § 3. Schopenhauer's Polemik gegen diesen Grundgedanken, teils direct, teils indirect durch seine eigene Methode in der Ethik. p. 28.

Kap. III. Kant's Schriften zur Ethik. Gegenseitiges Verhältniß der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und der „Kritik der praktischen Vernunft“. pag. 34—50.

§ 1. Kant's ethische Schriften. p. 34. — § 2. Unterschied zwischen der „Grundlegung“ und der „Kritik“ nach Schopenhauer. p. 35. — § 3. Unterschied der beiden Werke nach Eduard Erdmann und Kuno Fischer. p. 37. — § 4. Unterschied der beiden Werke nach Hermann Cohen. p. 38. — § 5. Ein bisher unbeachteter Unterschied zwischen beiden Werken rücksichtlich des Verhältnisses der Freiheit zum moralischen Gesetze. p. 42.

Kap. IV. Die Hauptpunkte der Kant'schen Ethik. pag. 51—80.

§ 1. Uebersicht. p. 51. — § 2. Die Tatsache des Sittengesetzes: die gesetzgebende Form (der kategorische Imperativ), p. 51. — § 3. Die Begründung des Sittengesetzes: die transcendentale Freiheit. p. 52. — § 4. Nähere Be-

stimmung des Begriffes der transcendentalen Freiheit; Freiheit und moralisches Gesetz. p. 54. — § 5. Möglichkeit der Freiheit; theoretische und praktische Vernunft; Freiheit und Ding an sich. p. 57. — § 6. Die Begriffe der gesetzgebenden Form und der transcendentalen Freiheit die beiden Grundpfeiler der Kant'schen Ethik. p. 60. — § 7. Kritische Bemerkungen zum Begriffe der gesetzgebenden Form (oder zum kategorischen Imperativ). p. 62. — § 8. Kritische Bemerkungen zum Begriffe der transcendentalen Freiheit (und des Dinges an sich). p. 74. — § 9. Schopenhauer's Unterscheidung zwischen oberstem Grundsatz und Fundament der Ethik Kant's. p. 79.

Kap. V. Das Factum des Sittengesetzes als Ausgangspunkt der ethischen Betrachtung. pag. 81—90.

§ 1. Das Factum des Sittengesetzes als Ausgangspunkt für Kant. p. 81. — § 2. Missverständliche Meinung Schopenhauer's, dass das Sittengesetz bei Kant nicht als Factum gelte; der Sinn der Facticität des Sittengesetzes bei Kant. p. 83. — § 3. Inconsequenz Schopenhauer's in Betreff jener Meinung; Erläuterung des Kant'schen Ausdrucks, das Sittengesetz sei „gleichsam ein Factum“ der reinen Vernunft. p. 87.

Kap. VI. Der Begriff des absoluten Sollens (oder der Pflicht) als in dem Factum des Sittengesetzes enthalten. pag. 91—107.

§ 1. Der Ethik eignet ein (absolutes) Sollen. p. 91. — § 2. Schopenhauer's Einwände gegen den Begriff des Sollens in der Ethik; vermeinter Widerstreit des Sittengesetzes mit dem Causalgesetze der Motivation; vermeinter Widerstreit zwischen der unbedingten Notwendigkeit der sittlichen Gesetze und der doch geschehenden Uebertretung derselben. p. 91. — § 3. Unbedingtes Sollen nach Schopenhauer eine *contradictio in adiecto*; Sollen und Pflicht. p. 97. — § 4. Schopenhauer lässt den Begriff des Sollens in seiner eigenen Ethik heimlich wieder zu; Sollen und Wertschätzung. p. 100. — § 5. Notwendigkeit einer Begriffsanalyse des Sollens; solche von Kant versäumt und warum; Schluss. p. 103.



„Morality is the proper science and business of mankind in general.“

Löcke. An essay conc. hum. understanding, bk. IV, chap. 12, sect. 11.

Einleitung.

Kant ist für die gesammte Philosophie nach ihm zu einem Ausgangs- und Anknüpfungspunkte geworden. Kaum Einer der späteren Philosophen, und namentlich der in der jüngsten Zeit aufgetretenen, gleichviel ob sie seine Lehrmeinungen mehr oder weniger annahmen, oder ob sie in schroffen Gegensatz zu ihnen traten, hat er es versäumt, sich mit dem Begründer der kritischen Philosophie aus einander zu setzen. Ist es zwar vorzugsweise die theoretische Philosophie Kant's, welche diese Stellung einnimmt, so gilt doch das Gesagte, wiewol in geringerem Masse, auch für seine Ethik. Auch sie wird noch fortwährend zum Ausgangspunkte genommen, verteidigt, bestritten, umgebildet und weiter entwickelt; sie steht noch inmitten des Kampfplatzes der philosophischen Meinungen unserer Zeit.

Eine erneute Beurteilung der Kant'schen Moraltheorie, wie sie im Folgenden in Bezug auf die grundlegenden Gedanken derselben versucht werden soll, bedarf daher keiner weiteren Rechtfertigung. Wenn aber, wie der Titel unserer Schrift ankündigt, diese Kritik anknüpfen wird an eine bereits vorliegende Kritik der Kant'schen Ethik, indem sie als eine Metakritik der Schopenhauer'schen Kritik von Kant's Moraltheorie auftritt, so ist hierzu bestimmend gewesen teils

die Erwägung, dass jene von Schopenhauer gelieferte Kritik sehr einer Revision und Berichtigung bedarf, teils die Rücksicht auf die so sich bequem bietende Gelegenheit, von der Kant'schen Ethik gerade die Hauptpunkte und grundlegenden Principien im Anschluss an Schopenhauer's Würdigung derselben einer eingehenden Prüfung zu unterziehen.

Schopenhauer, dessen Philosophie, nach der oft ausgesprochenen Meinung des Philosophen selbst, eine berichtigende Fortentwicklung der Kant'schen Philosophie sein soll, welche letztere die unumgängliche Voraussetzung seiner eigenen Lehre sei, verlässt gerade in der Ethik fast gänzlich die von Kant gelegten Grundlagen. Eben deswegen wol hat er auch keinen andern Teil des Kant'schen Lehrgebäudes einer so eingehenden Kritik und, wie er meinte, Widerlegung unterworfen, wie den ethischen. Die Beurteilung der Kant'schen Morallehre durch Schopenhauer findet sich bekanntlich einmal in kürzerer Darstellung innerhalb der dem ersten Bande seines Hauptwerkes, der „Welt als Wille und Vorstellung“, als Anhang angefügten „Kritik der Kant'schen Philosophie“ (auf Seite 610—627 der dritten Auflage), dann ausführlicher und gründlicher in seiner „Preisschrift über die Grundlage der Moral“ unter dem Abschnitte „Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments“. Auf diese beiden Abschnitte, namentlich auf den letzteren, werden wir daher vornehmlich Rücksicht zu nehmen haben, ohne natürlich die übrigen Schriften Schopenhauer's, soweit sie für unsere Aufgabe in Betracht kommen können, ausser Acht zu lassen.

Unser Thema ist schon einmal bearbeitet worden in der gekrönten Preisschrift von E. M. Friedrich Zange, „Ueber das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kant's und Schopenhauer's Moralprincip“, Leipzig 1872, welche Schrift laut der Vorrede die „Untersuchung von Schopenhauer's Kritik des Kant'schen Fundaments der Ethik und Prüfung

seines eigenen Moralprincips“ zum Gegenstande hat. Indessen hoffen wir, das unsere Arbeit nach Anordnung und Ausführung sich hinlänglich von der genannten Schrift unterscheidet, um ihr gegenüber auf volle Selbständigkeit Anspruch erheben zu können. Deshalb glauben wir auch, eine besondere Berücksichtigung der Zange'schen Schrift im einzelnen uns ersparen zu dürfen.¹⁾

Von den für unsere Arbeit etwa in Betracht kommenden Schriften über Kant sind uns die wichtigeren nicht fremd geblieben. Doch glaubten wir, für unsere eigene Auffassung und Beurteilung der Moraltheorie Kant's und seiner Philosophie überhaupt — und ebenso der Schopenhauer's — uns lieber an die eigenen Schriften des Philosophen halten zu sollen. Nur gelegentlich sind wir auf einzelne Ansichten der Ausleger Kant's näher eingegangen.

Wir beabsichtigen nicht, die vollständige Schopenhauer'sche Kritik der Kant'schen Morallehre einer Beurteilung zu unterziehen, sondern werden uns darauf beschränken, nur auf die Kritik, welche Schopenhauer an dem allgemeinen Grundgedanken der Kant'schen Ethik sowie an deren Ausgangspunkt übt, genauer einzugehen.

Der Grundgedanke der Ethik Kant's ist auf das engste verbunden mit dem Grundgedanken seiner Philosophie überhaupt; jener kann ohne diesen nicht hinlänglich klar eingesehen und beurteilt werden. Wir werden daher zuvörderst (in Kap. I) den Grundgedanken von Kant's kritischer Philosophie überhaupt und Schopenhauer's Einwände gegen den-

1) Die Abhandlung von Günther, Ueber Schopenhauer's Kritik der Kant'schen Philosophie (in: Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, IV. Jahrgang, 1872, p. 116—150) und ebenso das vielleicht gleichfalls hierher zu ziehende Programm von L. Chevalier, Die Philosophie Arthur Schopenhauer's in ihren Uebereinstimmungs- und Differenzpunkten mit der Kant'schen Philosophie, Prag 1870, sind uns leider nicht zugänglich gewesen.

selben zu erörtern haben, um darauf (in Kap. II) den Grundgedanken der Kant'schen Ethik im speciellen und Schopenhauer's Kritik desselben abzuhandeln. Alsdann werden wir, ein Versäumniß Schopenhauer's nachholend, einen kurzen Blick auf den allgemeinen Gang und die Methode der Untersuchung in Kant's Ethik werfen. Ehe wir aber hierzu übergehen (in Kap. IV), werden wir (in Kap. III) einige Bemerkungen voranschicken darüber, mit welchem Rechte sich Schopenhauer bei seiner Kritik vorzugsweise an Kant's „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ gehalten hat, und werden bei der Gelegenheit das Verhältniß der „Grundlegung“ zur „Kritik der praktischen Vernunft“ etwas näher untersuchen. Darauf handeln wir specieller von dem Ausgangspunkte der Kant'schen Ethik und Schopenhauer's Stellung zu demselben, das ist (in Kap. V) von dem Factum des Sittengesetzes als Ausgangspunkt der ethischen Betrachtung und (in Kap. VI) von dem Begriffe des absoluten Sollens oder der Pflicht als in diesem Factum enthalten.

Kapitel I.

Der Grundgedanke von Kant's Kriticismus und Schopenhauer's Einwände gegen denselben.

§ 1.

Die sämtlichen Arbeiten Kant's zur Philosophie sind ihrer Grundabsicht nach als erkenntnistheoretische zu bezeichnen. Es war die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis, nach ihrem Ursprunge, ihrem Umfange und ihren Grenzen, deren endgültige und durchaus vollständige Beantwortung Kant sich zur eigentlichen Lebensaufgabe gemacht hatte. Er fand diese Beantwortung in der Entdeckung des a priori und der genauen Aufzeigung aller einzelnen apriorischen Momente in den verschiedenen Grundrichtungen der Seelentätigkeit (in dem Erkennen, in dem sittlichen Handeln und in dem ästhetischen Geschmacksurteil.) Insofern seine Philosophie die Möglichkeit des a priori und damit der Erkenntnis überhaupt untersucht, bezeichnet sie sich selbst als kritisch; sie wird aber zugleich auch systematisch, indem sie — auf Grund jener nur als Propädeutik dienenden Kritik — auch das vollständige System aller apriorischen oder reinen Vernunftkenntnisse zu entwickeln unternimmt. Mit andern Worten lässt sich daher als das Ziel Kant's in möglichster Kürze aussprechen die Untersuchung der Möglichkeit der Metaphysik und die auf diese Prüfung sich stützende Neubegründung der Metaphysik, — Metaphysik hier in dem weiteren Sinne verstanden, in welchem sie „das Inventarium aller unserer Besitze“ aus reiner Vernunft (Kr. r. V. Vorrede zur 1. Aufl. p. 20) oder „die ganze wahre sowol als scheinbare philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange“ (Kr. r. V. p. 647) befasst, also auch die gesammte alte Schulmetaphysik,

soweit sie Kant in sein System mitaufnimmt, und, wo er sie zurückweist, deren Widerlegung in sich enthält.

§ 2.

Die Erkenntnisstätigkeit war nicht durch Kant zum ersten Male zum Object philosophischer Reflexion gemacht worden. Worin also bestand das wesentlich Neue seiner Betrachtungsweise, das diese von allen früheren unterschied? Was die Philosophen vor Kant über das Erkennen lehrten, war entweder — wie bei Spinoza oder Leibnitz — durchaus abhängig von einer vorher als feststehend angenommenen Metaphysik; während Kant mit Recht forderte, dass gerade umgekehrt die Untersuchung über das Erkennen jeder etwaigen Metaphysik vorangehen müsse. Oder aber, wenn auch die früheren Philosophen mit einer Untersuchung über das menschliche Erkennen begannen, so waren doch bei ihnen solche Untersuchungen — um mit Einem Worte den Unterschied hervorzuheben — immer nur psychologischer Natur; Kant's Untersuchungen desselben Gegenstandes indessen waren erkenntnistheoretischer, oder wie er selbst gesagt haben würde, transscendentaler Art. Auf die möglichst scharfe Fassung des begrifflichen Unterschiedes zwischen einer psychologischen und einer transscendentalen (oder erkenntnistheoretischen) Betrachtung kommt es dabei an. Beide, die Psychologie wie die Erkenntnistheorie, gehen von der gegebenen Tatsache des Erkennens oder Denkens aus; aber die Ziele beider liegen in verschiedener Richtung. Die Psychologie fragt nach dem Prozesse oder dem Zustandekommen des Erkennens. Sie fragt: Durch welche Vorgänge und unter welchen Gesetzen der Verbindung, Verschmelzung, Verflechtung, Hemmung, Association, Reproduction, kurz der Wechselwirkung der Vorstellungen geschieht die Bildung unserer Anschauungen und Begriffe? Wie werden sie gebildet beim

normal entwickelten Individuum, wie beim Kinde, wie etwa auch beim Tiere? Wie erwachen allmählig die kategorialen Functionen und wie machen sie sich geltend in der Entwicklung des Individuums und in der Stufenfolge verschieden entwickelter Intellecte? Die Erkenntnisstheorie dagegen sieht gänzlich ab von dem Gewordensein der Erkenntnissinhalte und der Stufenfolge ihrer Bildungsgeschichte; sie untersucht dafür den Erkenntnisswert oder das begriffliche Verhältniss der verschiedenen Factoren des Denkens. Sie sucht festzustellen, welche Erkenntnismomente aus der Erfahrung stammen, und welche als apriorischer Besitz der Seele, als kategoriale Function des Intellectes selbst, die Erfahrung erst möglich machen, als deren Bedingung und Voraussetzung ihr — nicht zeitlich, sondern begrifflich — vorhergehen. Sie forscht zwar auch nach dem Entstehen z. B. des Dingbegriffes; aber es handelt sich für sie nicht, wie für die Psychologie, um das in der Zeitfolge aufweisbare Entstehen aus diesen und jenen psychischen Regungen, sondern um das begriffliche Verhältniss der den Begriff constituirenden Factoren. Die Psychologie giebt oder sucht den Einblick in die Mechanik des Erkennens als psychischen Processes; die Erkenntnisstheorie entwirft das System der begrifflichen Bedingungen des Erkennens qua. Erkennens, sie erörtert den Begriff des Erkennens oder des denkenden Bewusstseins.

Aus der versuchten Begriffsbestimmung ergibt sich neben dem Unterschiede auch die Verwandtschaft der Erkenntnisstheorie mit der Psychologie. Beide verlangen zur höchsten Vollendung ihrer Aufgaben die Ergänzung durch einander. Stellen wir uns die Erkenntnisstheorie vor in denkbar grösster Vollkommenheit, so weist doch die von ihr ungelöst bleibende Frage, wie denn nun das begriffliche System von Bedingungen und Factoren der Erkenntniss psychologisch entstanden und

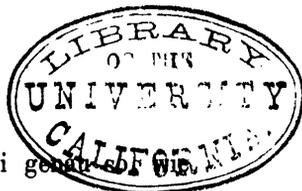
wirksam ist, auf die Psychologie. Und andererseits, denken wir uns diese in absoluter Vollständigkeit, so würden allerdings durch eine durchaus lückenlose Einsicht in die Mechanik des Erkenntnisvorganges auch dessen begriffliche Bedingungen aufgehehlt sein und eine vollkommene Psychologie auch die vollendete Erkenntnistheorie in sich enthalten.

§ 3.

Von der zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie von uns aufgestellten Unterscheidung aus fällt auch Licht auf die Frage, was Kant eigentlich damit gemeint hat, wenn er von der Erkenntnis des a priori oder der metaphysischen Erkenntnis jede Belehrung durch Erfahrung, auch die durch innere Erfahrung, abwies¹⁾. Wollte man es mit dieser Abweisung streng nehmen, so könnte man fragen, ob denn durch den Verzicht auf die Belehrung auch durch innere Erfahrung nicht überhaupt jede mögliche Erkenntnisquelle abgeschnitten werde. Tatsächlich hat aber auch Kant die reflectirende Selbstbesinnung auf die Gesetze des Denkens, die doch wol mit zu dem Begriffen der inneren Erfahrung gerechnet werden müsste, durchaus nicht ausgeschlossen. — Was er gemeint hat, ist dieses. Indem er für seine Untersuchungen jede Belehrung aus innerer Erfahrung verschmähte und nur die reine Vernunftkenntnis für sie in Anspruch nahm, wollte er dieselben bezeichnen als unternommen im Interesse der Erkenntnistheorie, nicht in dem der Psychologie²⁾. Die Abgrenzung

¹⁾ Von verschiedenen in diesem Sinne lautenden Stellen möge hier nur die eine stehen Prol. § 1: „Zuerst was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können. Die Principien derselben . . . müssen also niemals aus Erfahrung genommen sein . . . Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zu Grunde liegen.“

²⁾ Vgl. Kr. r. V. p. 652: „Also muss empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen“, und Prol. § 21 a, zu Anfang.



dieser beiden von einander verstand er dabei gerade
wir sie vorhin zu geben versucht haben; das wird bewiesen
durch die ganze Ausführung seiner Untersuchung. Aber während
wir den Unterschied zwischen Erkenntnistheorie und Psycho-
logie bestimmten mit Rücksicht auf ihre verschiedenen Aufgaben
und Ziele, so lässt Kant (nicht für die Durchführung seines
kritischen Geschäftes — das war unmöglich — aber) für die
vorgängige Fixirung und Charakterisirung seines Vorhabens
diesen Unterschied der Aufgaben und Ziele bei Seite und be-
schränkt sich darauf, statt dieses primären Unterschiedes vor-
wiegend einen secundären, aus jenem primären erst hervor-
gehenden und durch ihn erst verständlichen anzugeben, nämlich
den Unterschied rücksichtlich der Methode und der Quellen.
So hat ihm die Erkenntnistheorie (oder, wie er selber dafür
sagt, die Methaphysik) zur Quelle die reine, von aller Em-
pirie freie Vernunftkenntniss, wogegen die (empirische) Psycho-
logie aus innerer Erfahrung ihre Belehrung schöpft. Auch
dieser Unterschied rücksichtlich der Quellen oder der Metho-
den ist völlig zutreffend und genügend, um zwischen Erkennt-
nistheorie und Psychologie die Grenze zu ziehen: nur ist das
Missliche dabei, dass er nicht recht verständlich ist ohne die
Einsicht in jenen ersten und Hauptunterschied, in welchem
er seinen Grund hat, und den Kant wohl im Auge gehabt hat,
aber nicht scharf und unmissverständlich ausspricht¹⁾. Dazu
kommt denn noch hinzu, dass man nicht gleich sieht, wie
denn die reine Erkenntniss von der innern Erfahrung begrifflich
unterschieden und ihr entgegengesetzt sein soll. Daher konnten
sich an den Begriff der innern Erfahrung bei Kant und seines
Gegensatzes, der reinen Erkenntniss, wol mancherlei Missver-
ständnisse und Unklarheiten der Ausleger anknüpfen, und

¹⁾ Etwas deutlicher als sonst gewöhnlich weisen Kant's Worte auch auf
den primären Unterschied hin Kr. r. V. p. 130, wo er, zunächst mit Rücksicht
auf die transcendentale Deduction, seine Aufgabe von dem Unternehmen Locke's
unterscheidet.

physik ist Wissenschaft von demjenigen, was jenseits der Möglichkeit aller Erfahrung liegt. — 2) Ein Solches kann nimmermehr gefunden werden nach Grundsätzen, die selbst erst aus der Erfahrung geschöpft sind (Prol. § 1); sondern nur das, was wir vor, also unabhängig von aller Erfahrung wissen, kann weiter reichen als mögliche Erfahrung. — 3) In unserer Vernunft sind wirklich einige Grundsätze der Art anzutreffen: man begreift sie unter dem Namen Erkenntnisse aus reiner Vernunft.“ Nun beginne die Abweichung Kant's von seinen Vorgängern. Die Erkenntnisse aus reiner Vernunft seien nämlich nur Formen unseres Intellekts, gelten also bloss für unsere Auffassung der Dinge und können demnach nicht über die Möglichkeit der Erfahrung, „worauf es, laut Art. 1), abgesehen war“, hinausreichen. — In jenen drei Voraussetzungen „gehe Kant mit seinen Vorgängern zusammen.“ Sie wären also von ihrem Standpunkte aus, von dem Standpunkte der transscendenten Metaphysik, zu verstehen. Dann heissen sie, recht deutlich formulirt, so: 1) Metaphysik ist Wissenschaft von dem Transscendenten (was bekanntlich gerade nicht die Voraussetzung Kant's gewesen ist.) 2) Dies Transscendente kann nicht durch Erfahrung gewonnen werden; sondern nur das, was wir unabhängig von aller Erfahrung wissen, kann in dieses Transscendente hineinreichen (ein Satz, dessen Zerstörung gerade sich Kant besonders angelegen sein lässt). 3) Es giebt wirklich in unserer Vernunft einige Grundsätze „der Art“, nämlich die Erkenntnisse aus reiner Vernunft (d. h. doch also: Es giebt Grundsätze, die wir unabhängig von aller Erfahrung wissen und die demnach in das Transscendente hineinreichen.) Nach diesen „Voraussetzungen“ Kant's gäbe es also gerade eine transscendente Metaphysik! Als die weitere Lehre Kant's oder als sein Resultat wird nun ganz richtig die Unmöglichkeit einer transscendenten Metaphysik und die Geltung der reinen Vernunftkenntnisse nur

für die Welt der Erscheinungen angegeben. Darnach würde also das Resultat Kant's seinen Voraussetzungen geradezu in's Gesicht schlagen; woran indessen Schopenhauer keinen Anstoss nimmt. — Dieser Kant angedichtete Widerspruch fällt sofort weg, wenn jene drei Voraussetzungen nicht, wie Schopenhauer will, im Sinne der dogmatischen Vorgänger Kant's verstanden, sondern auf Kant's eigenen Begriff von der Metaphysik bezogen werden. Dann sind sie in folgendem Sinne zu interpretiren: 1) Metaphysik ist Wissenschaft (nicht von demjenigen, was jenseits der Möglichkeit aller Erfahrung¹⁾ liegt, sondern) von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, d. h. Wissenschaft nicht vom Transscendenten, sondern vom Transscendentalen. 2) Diese Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung können — natürlicherweise — nicht selbst aus der Erfahrung, die sie ja erst möglich machen, gewonnen werden; sondern nur das, was wir unabhängig von aller Erfahrung wissen, was wir als zu dem Begriffe der Erfahrung, des Denkens gehörend erkennen, kann (nicht weiter reichen als mögliche Erfahrung, sondern) eben zu der Einsicht in die Bedingungen der Erfahrung hinführen. Hiermit ist denn auch schon gegeben: 3) Es giebt in unserer Vernunft solche Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung: die Erkenntnisse aus reiner Vernunft. Und das weitere Ergebniss Kant's, dass diese reinen Vernunfterkennnisse als Bedingungen der Erfahrung auf diese eingeschränkt bleiben müssen, ist nicht mehr in Widerspruch mit diesen Sätzen, sondern fließt als notwendige Folge aus ihnen her. — Wenn nun Schopenhauer weiter gegen die in jenen Voraussetzungen Kant's enthaltene Grundannahme, dass die Quelle der Metaphysik nicht empirisch sein

¹⁾ Zwar sagt Kant Prolog. § 1: Die Metaphysik sei „jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis“. Damit ist aber nur gemeint, dass sie es eben mit den Bedingungen der Erfahrung, die selbst nicht wieder in der Erfahrung und also in diesem Sinne jenseits derselben liegen, zu tun hat, nicht etwa, dass sie über die Erfahrung in das Transscendente hinausführe.

kommenste und deutlichste seiner Erscheinungen, nur die allerleichteste Verhüllung desselben darstellt (Welt II, p. 221; vgl. Welt I, p. 132; II, p. 220, 564), völlig verschieden ist (wenn er auch nachher in der Anwendung oft wieder von jenem einzelne Bestimmungen heimlich entlehnt) — ist also dieser metaphysische Wille nichts Transscendenten? oder ist er etwa empirisch gewonnen worden? Zum Ueberfluss wird von Schopenhauer selbst (Welt II, p. 368) die Erkenntniss dieses metaphysischen Willens als transscendent eingeräumt. Sind ferner die so überaus unklaren und zum Teil selbst unlösbare Widersprüche enthaltenden Begriffe der Objectivation des Willens, der Selbstaufhebung des Willens, des intelligibeln Charakters immanenter und empirischer Art? Doch braucht gar nicht einmal an specielle Lehren erinnert zu werden: schon bloss der Umstand, dass Schopenhauer von einem Dinge an sich (ganz gleichgültig, was er darunter im besonderen versteht) uns zu erzählen weiss, beweist die Transscendenz seiner Metaphysik und ihr Hinausgehen über den empirischen Standpunkt. Auch in seinen Aeusserungen über die Aufgabe der Philosophie und Metaphysik vermag er deren immanenten Charakter nicht festzuhalten. Zwar rühmt er denselben an vielen Stellen; ihnen stehen aber zahlreiche andere Stellen gegenüber, in denen, bald in etwas verschämter Weise, bald ganz offen, das Ueberfliegen der Erscheinung und das Aufsteigen in das Reich des Transscendenten als Ziel der philosophischen Einsicht zugestanden wird. Es verlohnt nicht der Mühe, im speciellen auf eine Kritik der einzelnen einschlägigen Stellen einzugehen. Einige derselben, welche die Widersprüche und Unklarheiten Schopenhauers betreffs dieses Punktes besonders deutlich erkennen lassen, sind in der Anmerkung ¹⁾ zusammengestellt.

¹⁾ Die Immanenz seiner Metaphysik behauptet Schopenhauer ausdrücklich Welt II, p. 203: „Sie bleibt daher immanent und wird nicht transscendent“. Ferner *ibid.* p. 733 f.: Seine Philosophie gehe „eigentlich“ nicht über das Tatsächliche der Erfahrung hinaus zu irgend ausserweltlichen Dingen; „sie macht demnach keine Schlüsse auf das jenseit aller möglichen Erfahrung Vor-

Dagegen wird die empirische Erkenntnisquelle auch für die Erkenntnis transscendenter Gegenstände überall mit

handene Sie ist folglich immanent“. Par. II, p. 94: Die Philosophie solle immanent sein und sich nicht versteigen zu überweltlichen Dingen. Welt I, p. 321: Seine Philosophie behaupte durchweg ihre Immanenz; sie werde nicht „die Formen der Erscheinung, deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist, als einen Springstock gebrauchen wollen, um damit die allein ihnen Bedeutung gebende Erscheinung selbst zu überfliegen“; und ebenda werden die Begriffe vom Absoluten, Unendlichen und Uebersinnlichen „Wolkenkukucksheim“ genannt. — Aber — und damit räumt er die Transscendenz seiner Metaphysik ein — schon auf der folgenden Seite (Welt I, p. 322) hat er dies vergessen und tadelt diejenige Philosophie, welche bei dem stehen bleibe, was Kant die Erscheinung nennt; die echte philosophische Erkenntnis lehre uns vielmehr (ib. p. 323) das innere Wesen der Welt erkennen und führe so über die Erscheinung hinaus. So versteht er denn auch in demselben Sinne Welt II, p. 180 unter Metaphysik „jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht“ und Aufschluss erteilt über das, was „hinter der Natur steckt“. In gleichem Sinne Welt II, p. 197: Die Metaphysik strebe über die Erscheinung selbst hinaus zum Erscheinenden; und wenn sogar die gänzlich vollendete Erfahrung vorläge, so wäre damit noch kein Schritt in die Metaphysik getan. Par. II, p. 19: Metaphysik lehre nicht etwa nur das Vorhandene, die Natur, erkennen und betrachte es im Zusammenhange, sondern fasse es als Erscheinung auf und gelange von dieser zu dem Dinge an sich, zu dem Erscheinenden, was hinter jener steckt. — Recht schwankend und schillernd ist die schon gleich zuerst citirte Stelle Welt II, p. 203. Hier „geht die Metaphysik über die Erscheinung, d. i. die Natur, hinaus zu dem in oder hinter ihr Verborgenen (*τὸ μετὰ τὸ φυσικόν*)“, — das wäre Transscendenz, nun folgt aber die Restriction zu Gunsten der Immanenz: — „es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend: sie bleibt daher immanent und wird nicht transscendent. Denn sie reisst sich von der Erfahrung nie ganz (!) los, sondern bleibt die blossе Deutung und Auslegung derselben.“ Und auf der folgenden Seite (Welt II, p. 204): Seine Metaphysik gehe nie „eigentlich“ (!) über die Erfahrung hinaus. Mit Vorliebe versteckt sich Schopenhauer hinter der unbestimmten Wendung, seine Philosophie sei die „Auslegung“ oder die „Entzifferung“ der Erfahrung, analog der Entzifferung einer Geheimschrift (Welt II, p. 202 f.; Par. I, p. 46; Par. II, p. 19; Welt II, p. 735, unten), wobei denn den gebrauchten Ausdrücken zufolge stets unklar bleibt, ob diese Entzifferung der Welt nur zu einer Einsicht in den Zusammenhang der Erscheinung, oder zu der Erkenntnis des Transscendenten führen solle. Der ganzen Ausführung nach handelt es sich natürlich immer um das Letztere; aber der Schein soll bewahrt werden, als sei es nur um das Erstere zu tun.

Lehmann, Kant's Principien der Ethik etc.

Worten behauptet ¹⁾. Dass dieses Vorgeben eitel Blendwerk ist und sein muss, ist schon ausgesprochen und an einigen Beispielen gezeigt worden. -- Welche Erschleichungen und Sophismen dazu dienen, den Schein einer streng empirischen Methode aufrecht zu erhalten, und auf welche Weise Schopenhauer in Wahrheit zu seinen transscendenten Lehren sich den Weg bahnt, das nachzuweisen ist nicht dieses Ortes. Hier genügte die Klarstellung folgender Sätze, in denen wir die Erörterungen dieses Paragraphen zusammenfassen: Schopenhauer anerkannte mit Kant dem alten Dogmatismus gegenüber die Unmöglichkeit einer transscendenten Metaphysik aus reiner Vernunftkenntniss. Um aber gleichwol für seine eigene (im Grunde transscendente) Metaphysik die Berechtigung nachzuweisen, so bestreitet er zunächst Kant's Satz, dass Metaphysik nicht empirisch, sondern apriorisch sein müsse (aber in einer Weise, die, wie wir gesehen haben, Kant völlig missversteht und ihn demnach gar nicht trifft) und behauptet dagegen, Metaphysik müsse gerade, wie seine eigene Metaphysik tatsächlich tue, auf empirischer Basis stehen; und um dem Widersinn einer auf Empirie fussenden transscendenten Metaphysik auszuweichen, sucht er an einzelnen Stellen, denen andere widersprechen, den Schein zu erwecken, als sei seine Metaphysik auch gar nicht transscendent, sondern immanent. Es hat sich uns gezeigt, dass seine Metaphysik in ihrer Ausführung nicht immanent, sondern transscendent, und dass sie zu dem Behufe auch nicht empirisch, sondern die Empirie überschreitend ist. Sie steht demnach auf derselben Stufe

¹⁾ Z. B. Welt II. p. 204: „Sie (sc. die Metaphysik) ist demnach Erfahrungswissenschaft“. Ibid. p. 200. „So muss auch sie empirische Erkenntnisquellen haben“. Ibid. p. 201: „Ihr Fundament muss daher allerdings empirischer Art sein.“ Ibid.: „Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen.“ Ibid. p. 737: Er gehe von der Erfahrung aus. Par. II, p. 9: Philosophie müsse gegründet sein auf Beobachtung und Erfahrung, sowol innere als äussere.

mit der alten dogmatischen Metaphysik und wird also durch Kant's Vernichtung dieser, welcher Schopenhauer selbst bestimmt, mit verurteilt. — Somit ist Schopenhauer im Unrecht, wenn er aus der Methode seiner eigenen Philosophie einen Einwand hernimmt gegen Kant's Grundgedanken einer in Erkenntniss aus reiner Vernunft bestehenden Metaphysik als Wissenschaft von den Bedingungen der Erfahrung.

Kapitel II.

Der Grundgedanke der Kant'schen Ethik und Schopenhauer's Kritik desselben.

§ 1.

Gilt der Grundgedanke Kant's, wie wir ihn im vorigen Kapitel ausgesprochen haben, für seine gesammte Philosophie, so erstreckt sich damit seine Gültigkeit auch auf Kant's praktische Philosophie, auf seine Ethik. Denn diese bildet ein notwendiges Glied innerhalb des ganzen Systems der reinen Vernunft. Das System der reinen Vernunft, wie es auf dem Grunde der Kritik der reinen Vernunft sich aufbaut als deren systematische Vollendung und Ausführung, gliedert sich eben in die Metaphysik der Natur, deren Gegenstand die Natur oder alles, was da ist, bildet, und die Metaphysik der Sitten oder die reine Morallehre, die zum Gegenstande die Freiheit hat oder alles, was da sein soll. Beschränken wir unser Augenmerk auf die letztere, auf die Morallehre, so wird also auch diese, wie die Kritik und das System der reinen Vernunft überhaupt, in Kant's Sinne durchaus eine apriorische Wissenschaft sein müssen, die alle Belehrung durch Empirie grundsätzlich von sich abweist, in dem Sinne, wie wir diese Abweisung der Erfahrung oben (Kap. I, § 3) erörtert haben. Die Moralphilosophie, wie Kant wiederholentlich einschärft, entlehnt nicht das Mindeste weder aus der Kenntniss von der besonderen Naturanlage des Menschen (der Anthropologie) noch aus der Einsicht in die Umstände der Welt (vgl. z B Grundl. p. 5; Met. d. S. p. 15; al.), sondern das Moralgesetz ist ein synthetischer Satz a priori, der als solcher seine Quelle

in reiner Vernunft hat.¹⁾ Drücken wir denselben Gedanken statt in Kant'scher Sprache in einer uns näher liegenden Redeweise aus, so wollte Kant sagen: Die Ethik soll nicht aus der empirischen Psychologie und überhaupt nicht aus dem, was zu dem besonderen, zufälligen Inhalte des Bewusstseins gehört, begründet werden, sondern das Sittengesetz ist aus dem Begriffe der Vernunft oder allgemein dem Begriffe des (Menschen-) Bewusstseins, als ein Constituens dieses Begriffes ausmachend, abzuleiten. — In eben diesem Sinne sind auch die vielfachen Aeusserungen Kant's²⁾ zu verstehen, dass das Sittengesetz nicht bloss für den Menschen, sondern für „vernünftige Wesen überhaupt“ gelten müsse. Man mag diesen Ausdruck mit Schopenhauer (Mor. p. 131 f.) als eine falsche Generalisation tadeln: aber auf die Aufstellung eines solchen besonderen Genus der vernünftigen Wesen (welches dann, wie Schopenhauer Kant unterschieben möchte, etwa auch die „lieben Engelein“ mit befasste) kam es Kant gar nicht an. Nicht um das Genus, sondern um den Begriff³⁾ des vernünftigen Wesens war es Kant zu tun. In dem Begriffe des vernünftigen Wesens, vernünftiger, bewusster Menschenexistenz, sollte der Grund der moralischen Gesetze

¹⁾ In seiner vorkritischen Periode lehrte Kant noch das Gegenteil. Vgl. „Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765—66“ (Bd.V, Abt. I) p. 106. Hier will er mit Shaftesbury, Hutcheson und Hume, deren Leistungen für die Ethik er lobend anerkennt, „in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwägen, was geschieht, ehe er anzeigt, was geschehen soll“, und will gerade „die Natur des Menschen“ und „deren eigentümliche Stellung in der Schöpfung“ studiren. Aber schon in der Schrift „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ (1770) werden die moralischen Begriffe nicht durch Erfahrung, sondern durch reine Vernunft erkannt („conceptus morales non experiundo, sed per ipsum intellectum purum cogniti“, l. c. sectio II, § 7, Supplementband, Abt. II, p. 95; cf. *ibid.* § 9, p. 96).

²⁾ Vgl. Grundl. pp. 5, 28, 29, 31 Anm. 1, 33, 35, 36, 43 Anm. 1, 49, 50, 52, 53, 56, 69, 76; Kr. pr. V. pp. 37, 38, 39, 40, 43, 98, 99, 102.

³⁾ Vgl. z. B. Grundl. p. 33: Moralische Gesetze seien „aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt“ abzuleiten.

und der moralischen Verbindlichkeit aufgezeigt werden. — Hermann Cohen, der den Kant'schen Ausdruck „vernünftige Wesen überhaupt“ in gleicher Weise deutet, verfällt nur in den Fehler, die Auslegung so auf die Spitze zu treiben, dass sie dadurch falsch wird. Die Abweisung dieses Fehlers kann dazu dienen, über die wahre Meinung Kant's, wie wir sie verstehen, deutlicheres Licht zu verbreiten. Cohen meint ¹⁾: indem Kant seine Ethik aus dem Begriffe des vernünftigen Wesens begründe, so erscheine dadurch das Sittliche „höher gestellt über alles Menschliche“; und dies führe dann weiter auf den Gedanken, „dass, wenn Menschen nicht wären, doch das Sittliche sein müsste; gleichwie — wenn nicht gar in höherem Grade — Sein von uns für den Fall selbst gedacht werden muss, dass Menschen nicht da wären, die es anschaueten und dächten“. Halten wir uns zunächst an die letzten Worte: Sein soll von uns gedacht werden müssen, auch wenn keine Menschen da wären, die es dächten! Also wir sollen etwas denken müssen und dabei von uns selbst als den Denkenden absehen! Wie Cohen für seine Person das Kunststück fertig bringt, etwas zu denken (wenn er es sich auch als unerkennbar denken will), ohne dabei doch seine eigene als des Denkenden Existenz heimlich mitzudenken und vorauszusetzen, können wir nicht erraten: andere Sterbliche dürften hier nichts als einen blanken Widerspruch sehen. Oder sollte Cohen vielleicht nur an die „Binsenwahrheit“ gedacht haben, dass wir uns doch die Welt auch schon als existirt habend denken müssen, ehe Menschen und wir selbst auf ihr vorhanden waren, und dass wir nicht meinen, mit unserem eigenen Tode höre auch die Welt auf zu existiren? Aber wenn wir solche vor oder nach unserem eigenen Bewusstsein vorhandene Existenz uns denken, so können wir doch dieselbe nur denken,

¹⁾ Hermann Cohen, Kant's Begründung der Ethik, Berlin 1877. p. 139 und 140.

weil wir selbst jetzt eben als denkend und bewusst vorhanden sind, so erschliessen wir jene Existenz doch nur unter der gegebenen Bedingung unseres bewussten Denkens, und der ganze Begriff jener Existenz enthält nichts, was nicht mit den Mitteln unseres bekannten Bewusstseinsinhaltes geleistet würde. Der Begriff jeglicher Existenz, die wir nicht mit blossen Worten behaupten wollen, hat zu seiner unerlässlichen Voraussetzung die Existenz des bewussten Ich. Ohne (denkendes) Subject kein (gedachtes) Object. Cohen freilich hält (a. a. O.) den Gedanken, „dass ohne das Subject auch das Object nicht denkbar bleibe“, für „Wahnwitz“! — Cohens Irrtum ist, nicht zu sehen, dass mit Setzung der Bedingung „wenn Menschen, deutlicher, wenn Menschenbewusstsein nicht wäre“ sofort sämtliches Denken, sämtliches Bewusstsein mitsammt seinem Inhalt zu Ende ist. Der Abhängigkeit von der Grundbedingung „sofern Menschenbewusstsein möglich sein soll“ können wir nie und nirgends und durch keine Anstrengung der Speculation uns entwinden. Auch das, was als das Gewisseste, als das schlechthin und ursprünglich Notwendige von uns erkannt wird, hat doch immer diese selbstverständliche Bedingung zum Untergrunde. Es unterscheidet sich nur dadurch von anderen Erkenntnissen, dass es allein und vollständig aus dieser Einen Bedingung begriffen wird, während andere Notwendigkeit (wie z. B. die Notwendigkeit der einzelnen Naturgesetze) erst aus jener ursprünglichen Notwendigkeit herfließt und inhaltlich durch die besondere Erfahrung bestimmt wird. Das Causalitäts- und Identitätsgesetz, die Anschauungen des Raumes und der Zeit, die räumliche und zeitliche Beschaffenheit der Sinnesdata sind in solcher Weise unmittelbar an die Bedingung geknüpft „wofern menschliches Bewusstsein denkbar sein soll“, oder, was dasselbe sagt, sie sind selbst die unvermeidlichen Bedingungen bewussten Menschendaseins, ja, man kann fast sagen, sie sind das Bewusstsein (speciell das erkennende Be-

wusstsein) selbst, und darum dürfen sie auch unbedingte Gültigkeit und absolute Notwendigkeit für den gesamten Inhalt jedes Bewusstseins für sich in Anspruch nehmen. Wem dies Absolute doch noch zu relativ erscheinen will, der möge bedenken, dass es ein anderes Absolutes, als das, dessen Gültigkeit unmittelbar an den Begriff möglichen Bewusstseins geknüpft ist, nicht gibt. Dies ist auch die Lehre Kant's. Seine kritische Untersuchung richtet sich ja darauf, die Bedingungen und constitutiven Momente des Bewusstseins aufzufinden; und indem diese Bewusstseinsmomente eben als solche aufgezeigt werden, indem der Nachweis geführt wird (in der transscendentalen Deduction), dass Denken und Bewusstsein ohne dieselben überhaupt nicht möglich ist, so ist eben zugleich damit ihre Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit dargetan. Nicht unter Abstraction von aller bewussten Menschenexistenz werden jene Momente hingestellt, sondern gerade an das menschliche Bewusstsein werden sie angeknüpft, freilich nicht an den besonderen Inhalt des Bewusstseins, sondern an den Begriff des Bewusstseins als solchen.

Können wir von der Bedingung „sofern Menschenbewusstsein möglich sein soll“ überhaupt nie loskommen, so gilt diese Bedingung natürlich auch für das Sittliche. Auch das Sittliche kann nicht „höher gestellt über alles Menschliche“ erscheinen und etwa noch Bestand und Sinn haben auch für den Fall, dass Menschen nicht wären. Solches hat auch Kant nicht gelehrt. Er begründet auch das Sittliche nicht unter Abstraction von allem Menschenbewusstsein — hierdurch wäre jeder Begründung der Boden entzogen — sondern er begründet es aus den Begriffe des Bewusstseins selbst als in demselben unvermeidlich mitenthalten. Nur die „besondere Naturanlage der Menschheit“ lehnt er als Quelle der Moral ab, keineswegs aber den Begriff des Bewusstseins als solchen, den Begriff der reinen Vernunft nach seinem Terminus. Und wenn man unter

der Natur des Menschen nicht die besonderen, zufälligen und erst empirisch erkennbaren Eigenschaften der Menschen, sondern das, was zu dem Begriffe der Menschennatur gehört. verstehen will, so würde auch Kant sicher nichts dagegen haben, wenn man die Ethik aus dieser Natur des Menschen begründen wollte. Wird so in dem Begriffe des Bewusstseins oder der Vernunft selbst der Grund der moralischen Wertschätzung gefunden, so ist damit dieser die allerfesteste Stütze verschafft: sofern es Menschenexistenz geben soll und giebt, sofern giebt es nun auch ein Princip des Sittlichen, dem also absolute Geltung (d. i. Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit) in dem Sinne, wie solche nur überhaupt ausgesagt werden kann, zukommt.

Hier entsprechen sich die theoretische und die praktische Philosophie Kant's auf das genaueste. Die theoretische Philosophie suchte die Bedingungen möglicher Erkenntniss in dem Begriffe des Bewusstseins nachzuweisen und hatte mit dieser Nachweisung zugleich die objective Gültigkeit der gefundenen bedingenden Momente dargetan. Die praktische Philosophie findet ebenfalls in dem Begriffe des Bewusstseins auch die Principien der sittlichen Wertschätzung, und ihnen ist durch den Nachweis dieses ihres Ursprungsortes in gleich unanfechtbarer Weise ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit verbürgt.

Aus allem ist die Grundtendenz der Kant'schen Morallehre klar: durch Ableitung der Ethik aus dem Begriffe des Bewusstseins ihr eine absolut sichere Basis zu verschaffen, ihre absolute Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit unumstößlich sicher zu stellen. Man hat als den Grundcharakter der Kant'schen Ethik wol bezeichnet ihre Reinheit von allem Eudämonismus oder auch ihren sogenannten Formalismus. Aber beides, die Verurteilung des Eudämonismus, wie die Betonung des formalen Charakters des Sittengesetzes, dient wesentlich nur dem Zwecke, jenen absolut sicheren Baugrund

jenen oben hervorgehobenen Grundgedanken das Urteil gesprochen.

§ 3.

Fassen wir nun Schopenhauer's allgemeine Einwände gegen jenen Grundgedanken der Kant'schen Ethik ins Auge. Schopenhauer hatte die Apriorität der gesammten Kant'schen Metaphysik, des gesammten Systems der reinen Vernunft, getadelt. Er wird demnach consequenterweise auch gegen die apriorische Ableitung der Ethik durch Kant zu Felde ziehen müssen. Und in der That macht er dieser die apriorische Begründung theils direct zum Vorwurf, theils polemisiert er indirect gegen sie durch die Methode seiner eigenen, ihrer Absicht nach auf empirischem Wege gewonnenen und von allen „apriorischen Seifenblasen“ (Mor. p. 205) sich rein haltenden Ethik. Der Ethiker soll sich nach ihm — ganz analog wie der Metaphysiker mit der Lösung des Rätsels der Welt aus dem Verständniss der Welt selbst — begnügen mit Erklärung und Deutung des wirklich Geschehenden, specieller mit Deutung der verschiedenen Handlungsweisen der Menschen, um sie auf ihren letzten Grund zurückzuführen (Mor. p. 120 und 195; Welt I, p. 321). Werden dagegen reine Begriffe a priori, die noch gar keinen Inhalt haben, also pure Schale ohne Kern seien, zur Grundlage der Moral gemacht, so werde dadurch das menschliche Bewusstsein sowol, als auch die ganze Aussenwelt, sammt aller Erfahrung und Tatsachen in ihnen, unter unsern Füßen weggezogen, und wir haben nichts, worauf wir stehen (Mor. p. 130). Hier ersehen wir also den Grund von Schopenhauer's Einwand gegen die apriorische Begründung der Moral: er fürchtete — gerade wie bei Gelegenheit seiner Einwendungen gegen eine apriorische Metaphysik überhaupt — dass die Quellen äusserer und innerer Erfahrung und damit alle Erkenntnisquellen zugestopft werden möchten. Wir haben uns über den Sinn der Abweisung der Erfahrung von der

apriorischen Erkenntniss überhaupt bereits oben (Kap. I, § 3) ausgesprochen, und speciell für die apriorische Begründung der Ethik können wir uns auf die Auseinandersetzungen des § 1 dieses Kapitels berufen. Wir sahen, dass gerade das menschliche Bewusstsein und alles, was zu seinem Begriffe gehört, die Basis für die Begründung der Ethik in Kant's Sinne darbietet, eine Basis, auf der man sehr wol stehen kann. — Es scheint fast, als wenn Schopenhauer hier und bei seinem Einwand gegen die apriorische Begründung der Kant'schen Metaphysik im allgemeinen sich gar nicht recht klar darüber geworden wäre, worin eigentlich das Wesen apriorischer Erkenntnisse bestehe. Sonst hätte er nicht die Ableitung aus dem Begriffe des concreten Bewusstseins für eine Ableitung aus „völlig stofflosen“ und „gänzlich in der Luft schwebenden“ Begriffen (Mor. p. 130) ansehen können.

Nicht immer übrigens urteilt Schopenhauer gleich verwerfend über Kant's apriorische und von aller Empirie rein gehaltene Begründung der Ethik. Nach p. 620 des ersten Bandes seines Hauptwerkes besteht sogar Kant's „grosses Verdienst um die Ethik“ gerade darin, „dass er die Ethik von allen Principien der Erfahrungswelt, namentlich von aller directen und indirecten Glückseligkeitslehre frei gemacht und ganz eigentlich gezeigt hat, dass das Reich der Tugend nicht von dieser Welt sei.“ Der Widerspruch mit den zuerst angeführten Stellen ist offenbar. Schopenhauer scheint bei der zuletzt citirten Aeusserung besonders auch Kant's Lehre vom intelligibeln Charakter und vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit, die er selbst durchaus billigt und rühmt, im Auge gehabt zu haben. (Im weiteren Zusammenhange der Stelle wird freilich nur von der Abweisung der Glückseligkeit von der Ethik gesprochen.) Natürlich wird hierdurch der Widerspruch nicht aufgehoben. Denn erst wird es scharf getadelt, wenn die Ethik nicht durch-

dem wahren, Einen und mit sich identischen Wesen der Welt fremd ist. Der Mitleidige oder der moralisch Gute durchschaut unmittelbar die bloss der Erscheinung angehörende Vielheit der Individuen und spricht durch seine Tat die Erkenntniss aus, dass im Grunde wir alle Eins und dasselbe Wesen sind (Mor. p. 267 ff.). — Eine Kritik dieser Gedanken braucht hier nicht unternommen zu werden. Mittelbar ist eine solche, da die Ethik Schopenhauer's vollständig von seiner Metaphysik abhängig ist, schon mitenthalten in dem, was wir in § 5 des vorigen Kapitels über die Methode der letzteren bemerkt haben ¹⁾. — Jedenfalls also wird die Schopenhauer'sche Ethik in ihrer Begründung (welch letztere für jede Ethik die Hauptsache ist) transscendent oder metaphysisch im schlechten Sinne.

¹⁾ Die Gründe, welche Schopenhauer's Metaphysik vernichten, treffe zugleich seine Begründung der Ethik. Aber auch wenn man seine Metaphysik annehmen wollte, so würde consequenterweise gerade aus ihr sich überhaupt keine Ethik ergeben können, weil sie vielmehr eine Antiethik zur notwendigen Folge haben müsste. Denn ist das Nichtsein dem Sein vorzuziehen und die Verneinung des Willens besser als seine Bejahung, so ist natürlich alles dasjenige das eigentlich Schätzens- und Begehrenswerte, was dazu dienen kann, die Verneinung des Willens herbeizuführen. Nun ist aber nach Schopenhauers oft ausgesprochener Lehre (vgl. z. B. Welt II, p. 728 und 729) nichts geeigneter, den Menschen zur Verneinung des Willens vorzubereiten und hinzuleiten, als das Leiden. Demnach kann es vom höchsten Standpunkte aus, d. i. von dem Standpunkte der Verneinung des Willens, nur äusserst moralisch sein, das Leiden, sowol das eigene als das fremde, auf alle nur mögliche Weisen (namentlich als auch) durch Laster und Verbrechen, die zu dem Zwecke am besten geeignet wären zu befördern und zu vermehren, um hierdurch sich und die Andern zur „Erlösung“ durch die Verneinung des Willens hinzuführen. Wer es also recht gut mit seinen Nebenmenschen meinte, d. h., in Schopenhauer'schen Begriffen zu reden, wer recht viel Mitleid mit seinen Nebenmenschen verspürte, der würde aus purem Mitleid darauf ausgehen müssen, den Andern das Leben so quaalvoll und unbehaglich wie nur möglich zu machen, damit sie desto eher zur „Heiligung“ und zur Verneinung des Willens gelangten. Eine solche „Ethik“ wäre die wahre Consequenz Schopenhauer'scher Metaphysik! Ein Gedanke, der sich auch ausgesprochen findet bei Georg v. Gizycki, Die Ethik David Hume's in ihrer geschichtlichen Stellung, Breslau 1878, im Anhange p. 283 f., und bei Eduard v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, Berlin 1879, p. 43—45. — Wie der Schopenhauerianismus, so macht jeder Pessimismus consequenterweise eine Ethik absolut unmöglich.

Die von Schopenhauer gegen Kant's apriorische Begründung der Ethik theils direct theils indirect geübte Polemik verläuft demnach ganz gleich seinem Angriff auf Kant's Metaphysik überhaupt. Zuerst wird gegen die apriorische Methode der Einwand erhoben, der auf einem gänzlichen Missverstehen derselben beruht, als wenn durch sie jeder sichere Erkenntnisgrund aufgehoben werde; und ihr gegenüber wird auf die empirische Methode als die einzig zum Ziele führende hingewiesen. Diesen empirischen Weg schlägt denn auch Schopenhauer wirklich anfangs ein, verlässt ihn aber sehr bald, und gerade da, wo es sich um die Hauptsache handelt, zu Gunsten nicht etwa des wahren apriorischen Verfahrens, sondern zu Gunsten einer rein metaphysischen, d. h. transscendenten Speculation, welche die ganze zermalmende Wucht der Grundgedanken des Kant'schen Criticismus gegen sich hat. —

So viel über die allgemeinen Einwände, die Schopenhauer gegen Kant's Philosophie überhaupt und seine Ethik im besondern erhebt. Ehe wir uns nunmehr dazu wenden, den Ausgangspunkt der Kant'schen Ethik und Schopenhauer's Ausstellungen an demselben näher zu beleuchten, haben wir, gemäss unserem am Schlusse der Einleitung angedeuteten Plane, einmal zu prüfen (in Kap. III), mit welchem Rechte Schopenhauer für seine Kritik der Kant'schen Ethik in erster Linie die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ berücksichtigt hat (wobei wir überhaupt das Verhältniss zwischen „Grundlegung“ und „Kritik der praktischen Vernunft“ zu erörtern haben) und haben sodann (in Kap. IV) eine Skizzirung der Hauptpunkte der Kant'schen Ethik zu versuchen.

Kapitel III.

Kant's Schriften zur Ethik. Gegenseitiges Verhältniss der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und der „Kritik der praktischen Vernunft.“

§ 1.

Die Schriften, in denen Kant seine Ethik dargelegt hat, sind, wenn wir von einzelnen kleineren Abhandlungen über ethische Fragen absehen, die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785), die „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) und die „Metaphysik der Sitten“ (1797) (enthaltend in Teil I die „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ und in Teil II die „Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre“). Das zuletzt genannte Werk bietet die specielle systematische Ausführung und Anwendung der Kant'schen Ethik. Da es für eine Kritik der Kant'schen Ethik natürlich weniger auf die besondere Ausführung derselben, als auf ihre Grundlegung ankommt, so ist es nur zu billigen, dass Schopenhauer bei seiner Kritik dies Werk, das überdies auch inhaltlich, namentlich in seinem ersten Teile, den beiden andern nicht ebenbürtig zur Seite zu stellen ist, nur sehr nebensächlich in Betracht nimmt. Fraglich aber kann es erscheinen, ob Schopenhauer recht daran getan hat, von den beiden andern Werken, welche die eigentliche Begründung der Ethik zum Gegenstande haben, gerade der „Grundlegung“ den Vorzug zu geben. Wie verhalten sich überhaupt die „Grundlegung“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“ zu einander?

§ 2.

Nach Schopenhauer (Mor. p. 119; vgl. auch ib. p. 144) enthalten beide im wesentlichen dasselbe; nur zeichne sich die „Grundlegung“ durch eine concisere und strengere Form aus, während die weniger methodische „Kritik der praktischen Vernunft“ an allzu grosser Breite der Darstellung leide und schon den nachteiligen Einfluss des Alters auf Kant's Geist merken lasse. Diesem Urteile vermögen wir nicht beizustimmen; vielmehr scheint uns in Bezug auf Schärfe und Klarheit der Darstellung eher die „Kritik“ den Vorrang zu verdienen.

Wichtiger wäre ein Unterschied rücksichtlich des Inhalts. Die „Kritik der praktischen Vernunft“ allein bietet, was die „Grundlegung“ nicht enthält, neben der Analytik auch die Dialektik der reinen praktischen Vernunft: die Lehre vom höchsten Gute als der „unbedingten Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ (Kr. pr. V. p. 130) und den um seinetwillen anzunehmenden Postulaten. Man kann vielleicht, Kant verbessernd, die Lehre vom höchsten Gute und den Postulaten aus seiner Ethik entfernen, indem man, wie Cohen ¹⁾ versucht hat, als den Gegenstand des Sittengesetzes (den dasselbe, um auf das menschliche Wollen anwendbar zu werden, unumgänglich haben muss) hinstellt nicht mit Kant das höchste Gut als die Vereinigung der Glückswürdigkeit mit der Glückseligkeit, also etwas (wegen der letzteren) ausserhalb des bloss formalen Sittengesetzes Gelegenes, in ihm selbst noch nicht Enthaltenes, sondern indem man das Sittengesetz selbst, die Gemeinschaft autonomer Wesen in einem Reiche der Zwecke, auch den Gegenstand des Sittengesetzes oder das wahre höchste Gut sein lässt. Damit ist aber doch nicht Kant's eigentliche und ursprüngliche Meinung getroffen, nach

¹⁾ Hermann Cohen, Kant's Begründung der Ethik, dritter Teil, Kapitel 2: Die Glückseligkeit des höchsten Gutes und die Postulate; besonders daselbst p. 307--317.

welcher vielmehr die Beförderung des höchsten Gutes „mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt“, so dass, wenn das höchste Gut unmöglich wäre, „auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere, eingebildete Begriffe gestellt, mithin an sich falsch sein“ müsste (Kr. pr. V. p. 137). Die Lehre vom höchsten Gute und den Postulaten gehört nach Kant's Absicht wesentlich mit zu seiner Ethik. Es hätte also schon deswegen nicht angemessen erscheinen sollen, als Quelle der Kant'schen Ethik vorwiegend die „Grundlegung“, welche jene Lehre nicht enthält, zu benutzen.

Auch innerhalb der Analytik selbst ist die „Kritik der praktischen Vernunft“ ausführlicher und inhaltsreicher als die „Grundlegung“. So ist die ganze Erörterung über die „Typik der reinen praktischen Vernunft“ in der „Kritik“ neu hinzugekommen, und manches Einzelne hat eine genauere und eingehendere Darstellung gefunden. Dieser Unterschied wird von Schopenhauer nicht ausdrücklich beachtet, während er auf den vorhin genannten selbst aufmerksam macht.

Nur in Einem Punkte bietet die „Grundlegung“ mehr als die „Kritik“. Die mehreren Formulierungen des kategorischen Imperativs neben seiner ursprünglichen Fassung sind nur in der „Grundlegung“ aufgeführt und entwickelt und fehlen in der „Kritik“.

Der „Kritik der praktischen Vernunft“ ist nach Schopenhauer noch eigentümlich die Darstellung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Notwendigkeit. In diesem Punkte können wir indessen keinen wesentlichen Unterschied zwischen „Kritik“ und „Grundlegung“ entdecken. Denn auch die letztere behandelt von p. 79 bis zum Schlusse ganz dieselbe Frage und durchaus in demselben Sinne, wie die „Kritik der praktischen Vernunft“. (Man vergleiche z. B. „Grundlegung“ p. 82 oben oder p. 86—87 mit „Kritik“ p. 114 unten oder p. 117.) In

beiden Schriften wird der scheinbare Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit übereinstimmend dadurch gelöst, dass Naturnotwendigkeit der Erscheinung, Freiheit aber eben demselben Wesen als Ding an sich beigelegt wird.

§ 3.

Man hat das Verhältniss zwischen der „Grundlegung“ und der „Kritik der praktischen Vernunft“ auch so aufgefasst, als ob beide Schriften verschiedene Seiten der Kant'schen Ethik darstellten, die sich gegenseitig erst zu dem vollständigen Bilde derselben ergänzten. So findet Ed. Erdmann ¹⁾, dass die „Grundlegung“ das Gesetz des sittlichen Handelns und die „Kritik“ das Vermögen dazu betrachte; und Kuno Fischer ²⁾ vertritt dieselbe Meinung in ausführlicherer Weise. Die „Grundlegung“ (so lehrt Kuno Fischer) untersuche und stelle fest das moralische Gesetz nach seinem Inhalte (d. i. den kategorischen Imperativ). Nachdem dies geschehen, handle es sich weiter um die Frage, wie jenes Gesetz möglich sei, d. h. um das dem Gesetz entsprechende moralische Vernunftvermögen (d. i. das Vermögen der Freiheit). Letzteres werde untersucht und dargetan in der „Kritik der praktischen Vernunft“. — Von einer solchen gegenseitigen Abgrenzung der Aufgaben der „Grundlegung“ und der „Kritik“ ist aber in den Werken selbst nichts zu verspüren. Beide behandeln vielmehr sowol den Inhalt oder das Gesetz, als auch das Vermögen des moralischen Handelns. Der ganze dritte Abschnitt der „Grundlegung“ handelt doch durchweg von der Freiheit, wiefern sie den kategorischen Imperativ und also die Moralität möglich mache. Und andererseits giebt die „Kritik“ in ihren ersten Paragraphen eine genügende Auseinandersetzung über

¹⁾ Eduard Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. II, 2. Aufl., Berlin 1870, p. 329.

²⁾ Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Bd. IV, 2. Aufl., Heidelberg 1869, p. 82—85; p. 119—120.

den Inhalt des Sittengesetzes. Den Schein, als ob die „Grundlegung“ ausschliesslich das Gesetz, die „Kritik“ ausschliesslich das Vermögen der Moralität zum Gegenstande habe, gelingt es Kuno Fischer auch nur dadurch für seine Darstellung der Kant'schen Ethik festzuhalten, dass er, wie seine unter dem Texte gegebenen Citate ausweisen, von der Grundlegung das Ende, soweit darin die Freiheit als das Vermögen der Moralität, und von der „Kritik“ den Anfang, soweit darin das Gesetz der Moralität erörtert wird, entweder gar nicht oder im Vergleich zu den andern Stellen beider Schriften höchst dürftig berücksichtigt, sich also die Kant'schen Schriften für seinen Privatgebrauch erst zurechtschneidet.

§ 4.

Hermann Cohen¹⁾ findet zwischen der „Grundlegung“ und der „Kritik“ vier verschiedene Unterschiede, die wir gleichfalls nicht als wesentlich anerkennen können. Die ersten drei der von ihm angeführten Unterschiede kommen darin zusammen, dass die „Grundlegung“ den Begriff des guten Willens, von dem sie ausgehe, in den der Pflicht überführe und weiterhin die Pflicht auf reine Achtung gründe, während in der „Kritik“ dieser Ausgang von dem Begriffe der Pflicht nicht gemacht und damit überhaupt die Vermischung mit psychologischen Erklärungen vermieden werde. Dies begründet aber durchaus keinen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Darstellungen. Die „Grundlegung“ nimmt ja nur deshalb den Begriff der Pflicht zum Ausgangspunkt, weil an ihm sich am besten der Begriff des guten Willens, als in jenem enthalten, entwickeln lasse. Ausdrücklich sagt Kant (Grundl. p. 14): „Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens . . zu entwickeln, wollen wir den Begriff der Pflicht vor uns

¹⁾ Cohen, Kant's Begründung der Ethik, p. 189 ff.

nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, dass sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Absteckung heben und desto heller hervorscheinen lassen“. Und die weiteren Auseinandersetzungen über den Pflichtbegriff in der „Grundlegung“ (a. a. O. ff.) stimmen durchaus mit den entsprechenden Bestimmungen der „Kritik“ (Kr. pr. V. p. 37; p. 97 ff.) überein. Speciell aber über die Achtung lehren „Kritik“ und „Grundlegung“ ebenfalls ganz dasselbe. Die Anmerkung über die Achtung in der „Grundlegung“ (p. 19 f.) sagt Gedanke für Gedanke genau das Gleiche, was, nur weit ausführlicher und deutlicher, in dem Abschnitte der „Kritik“ „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ (besonders p. 88—97) über die Achtung vorgetragen wird. Beidemale ist die Achtung die Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gemüt; sie ist so die einzige unbezweifelte moralische Triebfeder (vgl. Kr. pr. V. p. 94), aber nicht in dem Sinne, als wenn sie erst die Ursache des moralischen Gesetzes und der Sittlichkeit wäre, sondern sie ist eigentlich „die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet“ (Kr. pr. V. p. 91)¹⁾.

Den vierten Unterschied zwischen „Grundlegung“ und „Kritik“ erblickt Cohen (a. a. O. p. 193 f.) darin, dass, während in der „Kritik“ das praktische Princip von dem Naturgesetze unterschieden werde, die „Grundlegung“ die Formel aufstelle (Grundl. p. 44): „Handle so, als ob die Maxime

¹⁾ Bei dieser Fassung verschwindet der Widerspruch, der, wenn man bloss auf die Worte Kant's sieht, zu bestehen scheint zwischen der zuletzt im Text angeführten Stelle (Kr. pr. V. p. 91), wo es heisst: „Und so ist die Achtung für's Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit“ und der Erklärung auf p. 94: „Achtung für's moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder“ oder auf p. 95: „Achtung für's moralische Gesetz muss „als subjectiver Grund der Tätigkeit, d. i. als Triebfeder zur Befolgung derselben und als Grund zu Maximen eines ihm gemässen Lebenswandels angesehen werden.“

deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“ „Dagegen“ (so fährt Cohen wörtlich fort) „sagt die Kritik: “Die Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze” (Kr. pr. V. p. 84) sei nicht der Bestimmungsgrund des Willens“. Eine genauere Betrachtung lässt aber auch diesen Unterschied hinfällig erscheinen und ergibt überdies, dass die von Cohen zur Erhärtung seiner Behauptung angeführte Stelle der „Kritik“ bei Kant selbst einen etwas anderen Sinn und Zusammenhang hat, als Cohen in sie hineinlegt. Die Verschiedenheit von Naturgesetz und Sittengesetz wird von Kant nachdrücklichst eingeschärft, sowol in der „Kritik“ wie in der „Grundlegung“. Das Naturgesetz bezieht sich auf das, was geschieht, das Moralgesetz auf das, „was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht“ (Grundl. p. 51). Dieser Unterschied kann also auch unmöglich aufgegeben sein, wenn Kant in der vorhin angeführten Stelle der „Grundlegung“ (p. 44) dem kategorischen Imperativ eine Formel gibt, welche ihn in eine Beziehung zum allgemeinen Naturgesetze bringt. Nichts als die Form der Gesetzmässigkeit überhaupt, die Form der Allgemeinheit des Gesetzes, ist es, worin die Analogie zwischen Naturgesetz und praktischem Gesetze, welche zwei in allem Uebrigen toto coelo von einander getrennt bleiben, bestehen soll. „Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge heisst, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch lauten: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“ (Grundl. p. 44). Hiermit aber stimmt völlig überein die „Kritik der praktischen Vernunft“ in der „Typik der reinen praktischen Vernunft“, welche nach Cohen's Citat aus ihr (Kr. pr. V. p. 84) eine

Abweichung von jenen Gedanken der „Grundlegung“ enthalten soll. Die „Typik“ lehrt Folgendes: Damit das Gesetz der Freiheit und die übersinnliche Idee des Sittlichguten auf concrete Fälle, d. h. auf Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen, angewandt werden könne, bietet der Verstand oder genauer die Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft zur Vermittlung den „Typus“ des Sittengesetzes (analog wie zur Vermittlung der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf Anschauungen die transscendentale Einbildungskraft das „Schema“ der reinen Verstandesbegriffe schafft), d. i. ein „Naturgesetz, aber nur seiner Form nach“. Dasselbe lautet: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wol als durch deinen Willen möglich ansehen könntest?“ (Kr. pr. V. p. 83.) Sagt dies denn aber etwas anderes, als jene von Cohen angeführte andere Formel des kategorischen Imperativs in der „Grundlegung“? Höchstens die Bestimmung, dass man auch sich selbst als einen Teil der Natur denken müsse, könnte man in der Formel der „Grundlegung“ vermissen. Aber die Beispiele daselbst (besonders deutlich das vierte, auf p. 46 f.) zeigen, dass diese Bestimmung (die übrigens in dem Ausdrucke „allgemeines Naturgesetz“ doch auch schon mitenthaltend liegt) von Kant wenigstens mitgedacht worden ist. Die „Kritik“ fährt (a. a. O.) fort: „Nach dieser Regel beurteilt in der That jedermann Handlungen, ob sie sittlichgut oder böse sind.“ Nun geschehe aber, wenn jemand unrecht tue, dies Unrecht darum tatsächlich doch nicht gleich ganz allgemein und nach Art eines Naturgesetzes; „daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens“ — eben nur, weil diese Vergleichung sich nicht in der Wirklichkeit darbietet, indem das Leben nicht gleich mit jeder unsittlichen

„Grundlegung“ nur den „einmal im Schwange gehenden Begriff der Sittlichkeit“ (Grundl. p. 72), indem er zeigt, dass, wofern es überhaupt einen solchen Begriff gebe, eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicherweise anhänge. Dass aber die Sittlichkeit selbst real und feststehend und etwa kein Hirngespinnst sei, das soll durch solche Erörterung noch gar nicht erwiesen sein, bleibt vielmehr ausdrücklich einstweilen noch dahingestellt. Vgl. Grundl. p. 44: „Wenn nun aus diesem einigen Imperativ“ (sc. dem kategorischen Imperativ) „alle Imperativen der Pflicht . . . abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken“. Ibid. p. 48: „Wir haben soviel also wenigstens dargetan, dass, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Princip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe) enthalten müsste, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht soweit, a priori zu beweisen, dass dergleichen Imperative wirklich stattfinden, dass es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und dass eine Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei“ Ibid. p. 56 f.: „Sie“ (sc. die Imperativen der Sittlichkeit) „werden aber nur kategorisch angenommen, weil man dergleichen annehmen musste, wenn man den Begriff der Sittlichkeit erklären wollte. Dass es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen

kann“. Es geschieht nämlich erst im dritten Abschnitte, und zwar daselbst durch Berufung auf den Begriff der Freiheit. Ibid. p. 72 f., am Schlusse des zweiten Abschnittes: „Dieser Abschnitt war also, ebenso wie der erste, bloss analytisch. Dass nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei, welches alsdenn folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Princip a priori schlechterdings notwendig ist“, das ist bis soweit noch nicht dargetan, sondern das „erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft“, das kann erst mit Hülfe des Freiheitsbegriffes, wie das im dritten Abschnitte geschieht, bewiesen werden. Vgl. auch ibid. p. 67.

Das moralische Gesetz ist also nur vorläufig zum Zwecke der Analyse angenommen, welche ihrerseits ergab, dass, wenn anders ein moralisches Gesetz vorhanden sei, es in der Form des kategorischen Imperativs auftreten und mit Autonomie des Willens verbunden sein müsse. Diese Autonomie des Willens und damit also das Sittengesetz selbst setzt nun aber weiter den Begriff der Freiheit als Bedingung voraus. „Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens“ (ibid. p. 74, Ueberschrift). Und dies in folgender Weise. Freiheit ist (was zunächst rein als Nominaldefinition gilt), negativ bestimmt, eine Causalität des Willens, die unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann. positiv aber ist sie „Autonomie“ oder die Eigenschaft des Willens, nach einer von der naturgesetzlichen unterschiedenen, besonderen Art von Causalität sich selbst ein Gesetz zu sein. „Der Satz aber: Der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstand haben kann.“¹⁾ Dies ist

²⁾ Diese Identificirung erscheint nicht richtig. Was ein Wille, der nicht nach der naturgesetzlichen, allein uns bekannten Causalität, sondern nach einer

oben rege machten, gehoben, . . . dass wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zu Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schliessen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten . . . Denn jetzt sehen wir, dass, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der Moralität“ (ibid. p. 82). — (Im Folgenden wird dann einmal dargelegt, wie nunmehr auch die verpflichtende Kraft der moralischen Gesetze erklärt sei; nämlich da alles, was zur blossen Erscheinung gehört, von der Vernunft notwendig der Verstandeswelt untergeordnet wird, in dieser letzteren aber die moralischen Gesetze, als auf Freiheit beruhend, ihren Grund haben, so sind deshalb diese für den Menschen als Erscheinung oder Sinnenwesen gesetzgebend und unbedingt verpflichtend. Und weiter wird der scheinbare Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit aufgelöst, indem jene dem Dinge an sich, diese eben demselben Wesen als Erscheinung zugeschrieben wird.)

Nun ist aber nach den Resultaten der Kritik der reinen Vernunft die Freiheit keineswegs so für sich selbst gewiss und feststehend, wie sie hier erscheint. Nur die Denkmöglichkeit der Freiheit, nur die Widerspruchslosigkeit, mit der man den Gedanken derselben vorstellen könnte, hatte die Kritik der reinen Vernunft erwiesen, aber ganz und gar nicht ihre Wirklichkeit. Sonach muss es als eine Inconsequenz gegen das eigene System Kant's betrachtet werden, wenn hier die Freiheit doch rein theoretisch (und nicht erst in praktischer Absicht) erwiesen und auf sie erst das Sittengesetz gestützt wird. Soll diese Inconsequenz vermieden werden, so bleibt nur die Möglichkeit, statt von der Freiheit, vielmehr von dem moralischen Gesetze her unsere Erkenntniss anheben zu lassen. Natürlich darf dann das moralische Gesetz selbst nicht bloss problematisch angenommen, sondern muss vielmehr nun als

durch sich selbst gesichert und über alle Bezweiflung erhaben hingestellt werden. Von ihm aus ist dann erst auf die (praktische) Realität der Freiheit zu schliessen. Dies ist der tatsächliche Standpunkt Kant's in der „Kritik der praktischen Vernunft“, ¹⁾ die sonach für die behandelte Frage die allein der Consequenz des ganzen Systems angemessene Auffassung bietet. Dagegen erscheint die in der „Grundlegung“ enthaltene Auffassung nur als eine ungenügende, später von Kant selbst überwundene und verworfene Vorstufe.

Bemerkt werden muss noch, dass der erörterte Unterschied zwischen „Grundlegung“ und „Kritik“ keinen Einfluss hat auf die einzelnen Bestimmungen, welche die genauere Analyse an dem moralischen Gesetze aufzeigt. Auch für die Darstellung des realen Verhältnisses zwischen Freiheit und moralischem Gesetze ist der Unterschied von keiner Bedeutung; nur auf unsere Erkenntniss dieses Verhältnisses erstreckt sich seine Geltung. In der „Kritik“ wie in der „Grundlegung“ ist die Freiheit die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes; aber in der „Grundlegung“ erscheint sie auch als die *ratio cognoscendi* des moralischen Gesetzes, während in der „Kritik“ in consequenterer Weise umgekehrt das moralische Gesetz die *ratio cognoscendi* der Freiheit darbietet. —

¹⁾ Der Eingang der Kr. pr. V. könnte zwar den Schein erwecken, als wenn auch hier, wie in der „Grundlegung“, das Sittengesetz nur problematisch, als blosser Gedanke, angenommen würde. Denn die „Erklärung“ der praktischen Grundsätze in § 1 lässt es noch ganz unbestimmt, ob solche praktischen Grundsätze vorkommen oder nicht, und die „Anmerkung“ in § 1 scheint das zu bestätigen. (Vgl. gleich den Anfang: „Wenn man annimmt, dass reine Vernunft einen praktisch, d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so gibt es praktische Gesetze.“) Aber weiterhin wird doch ausdrücklich betont, dass das praktische Gesetz wirklich und unbezweifelt existire, dergestalt, dass wir uns desselben unmittelbar bewusst werden. Vgl. Kr. pr. V., Anmerkung zu § 6 (p. 33 f.) und die übrigen zu Anfang dieses § (p. 43) von uns citirten Stellen. Siehe auch unten Kap. V, § 1 und die Anmerkung daselbst.

Dem Erörterten zufolge werden wir, indem wir im folgenden Kapitel den Gang und die Methode der Argumentation in Kant's Ethik in Kürze zu skizziren unternehmen, hierbei bezüglich des Verhältnisses zwischen Freiheit und moralischem Gesetze der consequenteren Auffassung der „Kritik“ folgen. Im übrigen werden wir, nach den Ausführungen dieses Kapitels, sowol an die „Grundlegung“ als auch ganz besonders an die „Kritik der praktischen Vernunft“ uns halten, und nicht, wie Schopenhauer, fast ausschliesslich die erstere Schrift zu Grunde legen.

Kapitel IV.

Die Hauptpunkte der Kant'schen Ethik.

§ 1.

Die Aufgabe der Ethik ist eine doppelte. Sie hat zunächst die Tatsache oder das Was der Sittlichkeit festzustellen, und zwar sowol rücksichtlich ihres Inhaltes, d. h. rücksichtlich dessen, was denn als sittliche Vorschrift gelten soll, als auch in Bezug auf ihre Form, d. i. die den sittlichen Geboten anhaftende Verbindlichkeit oder das Sollen. Zweitens aber hat die Ethik das Warum des Sittlichen aufzuzeigen oder die Sittlichkeit zu begründen, und zwar natürlich wieder nach Form wie nach Inhalt.

Dieser doppelten Aufgabe unternimmt auch Kant's Ethik zu genügen.

§ 2.

Kant geht aus von der „gemeinen sittlichen Vernunft-erkenntniss“ (Grundl., Ueberschrift des ersten Abschnittes), von dem unleugbaren Factum des moralischen Gesetzes, wie dasselbe, wenn auch nicht in vollständiger begrifflicher Klarheit, auch von der gemeinen Menschenvernunft vorgestellt wird (Grundl. p. 23 u. ö.). Er betrachtet zunächst das Was dieses als Tatsache daliegenden moralischen Gesetzes, specieller seine Form, das Sollen. Die Analyse ergibt, dass dem Sittengesetze absolute Allgemeingültigkeit und unverbrüchliche Notwendigkeit für den Willen jedes vernünftigen Wesens zukomme. Die Analyse führt aber noch weiter. Solche absolute Notwendigkeit (die in dem Begriffe der Pflicht oder des Sollens sich anspricht) ist unmöglich, wenn beim moralischen Handeln der Bestimmungsgrund des Willens in einem Objecte (oder einer Materie oder einem Gegenstande) des Willens gelegen ist; denn ein Object kann nur dadurch den Willen be-

stimmen, dass es in uns das Gefühl der Lust oder Unlust erweckt; Lust und Unlust aber gründet sich auf jedes individuelle Empfänglichkeit, ist daher durchaus empirischer Natur und enthält also keine unbedingte Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit für jedes vernünftige Wesen überhaupt, abgesehen von seiner besonderen Individualität. Folglich, da bei einem allgemeingültigen Sittengesetze die Materie oder der Gegenstand des Willens nicht den Bestimmungsgrund desselben abgeben kann, so muss die blosse Form des Gesetzes, d. h. der Begriff der allgemeinen Gesetzmässigkeit überhaupt, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. Damit sind wir für das Object oder den Inhalt des Sittengesetzes gleichfalls auf dessen Form angewiesen. Soll der Inhalt nicht Bestimmungsgrund sein, so scheint überhaupt kein Inhalt in das Gesetz hinein kommen zu können. Gleichwol ist es „unleugbar, dass alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse“ (Kr. pr. V. p. 39). Dieselbe kann also nur in der Form selbst gefunden werden. „Diese blosse Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen“ (ib. p. 40). So ist der Inhalt des Gesetzes in der Form mitenthalten, wird aus ihr selbst erzeugt. Die Form des Gesetzes ist so zugleich dessen Inhalt. — Aus allem ergibt sich die bekannte Formel des Sittengesetzes, die Formel des kategorischen Imperativs: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“. D. h.: Die blosse Form der allgemeinen Gesetzgebung muss — als gesetzgebende Form — dich zum Handeln bestimmen und zugleich der zu bewirkende Gegenstand deines Handelns sein.

§ 3.

Die Frage nach dem Was der Ethik ist jetzt beantwortet. Das Moralgesetz enthält seiner Form nach strenge Notwendig-

keit und Allgemeingültigkeit; damit dies möglich sei, muss diese bloße Form der Allgemeingültigkeit den Willen bestimmen; dadurch aber macht sie zugleich den Inhalt des Moralgesetzes aus.

Wegen dieses Zusammenfallens von Form und Inhalt wird nun auch die weitere Aufgabe der Ethik, die Begründung des Sittlichen, sich einfach nur auf die Form zu beziehen haben; mit Begründung der Form ist dem Dargelegten zufolge auch der Inhalt des Sittengesetzes begründet.

Es geschieht diese Begründung durch den Begriff der *transcendentalen* Freiheit, die somit das eigentliche Warum der Ethik darbietet, ohne welches „das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein“ (Kr. pr. V., Vorrede, p. 2 Anm.) würde. Unsere Erkenntnis zwar hebt von dem moralischen Gesetze an und führt von ihm aus erst auf den Begriff der Freiheit, tatsächlich aber ist die Freiheit die Bedingung und der Grund des moralischen Gesetzes.

Der nähere Zusammenhang ist dieser. Die bloße Form des Gesetzes sollte der Bestimmungsgrund des Willens sein. Diese bloße gesetzgebende Form nun gehört nicht unter die Erscheinungswelt, sondern wird lediglich von der Vernunft vorgestellt, die dadurch ihre eigene Gesetzgebung ausübt — (analog, wie auch auf dem Felde der theoretischen Vernunft alles das, was „Form“ der Erkenntnis ist, nicht der Erfahrung, sondern der reinen Vernunft als solcher angehört). Aus diesem Grunde, weil es die Vernunft selbst ist, welche die Form des Gesetzes und damit den Bestimmungsgrund des Willens schafft, ist diese Form als Bestimmungsgrund des Willens geeignet, absolute Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit sich zu führen, als worauf es gerade ankam. Denn was, wie diese Form als Bestimmungsgrund des Willens, in reiner Vernunft als solcher seinen Grund hat, das hat nicht, wie jene abgewiesenen materialen, in der zufälligen Beschaffenheit des Individuums bedingten Bestimmungsgründe des Willens, eine

nur subjective, nur empirisch feststellbare Gültigkeit und eine höchstens zufällige Allgemeinheit, sondern das besitzt objective, a priori erkennbare Notwendigkeit und durchgängige Allgemeingültigkeit für jedes vernünftige Wesen. Ist die blosse Form Bestimmungsgrund des Willens, so ist hiermit also die stricte Notwendigkeit des moralischen Gesetzes dargetan.

Wie nun aber ist das möglich, dass der Wille durch die blosse Form des Gesetzes bestimmt werde? Wie muss ein solcher Wille beschaffen sein? Die blosse Form des Gesetzes gehörte nicht unter die Erscheinungen. Demnach kann auch die Wirkungsweise dieser blossen Form (nämlich als Bestimmungsgrund des Willens) nicht dieselbe, wie die Wirkungsweise der Erscheinungen sein, d. h. sie kann nicht nach dem Causalitätsgesetze erfolgen; denn jede Ursache muss eine Erscheinung sein, die blosse Form ist ja aber nicht Erscheinung. Mithin muss der Wille, sofern er durch solche blosse Form bestimmt wird, von dem für Erscheinungen geltenden Causalitätsgesetze unabhängig gedacht und somit, als „reiner Wille“, in eine intelligible Ordnung der Dinge gerückt werden. Dies heisst aber nichts Anderes als: der Wille muss mit transcendentaler Freiheit begabt sein.

So führt das moralische Gesetz durch den in ihm enthaltenen Begriff der nicht in der Erscheinungswelt, sondern in der reinen Vernunft selbst anzutreffenden blossen Form der Gesetzmässigkeit als Bestimmungsgrund des Willens zu dem Begriffe der transcendentalen, im Intelligibeln liegenden Freiheit. Oder in Kant's Worten: durch das moralische Gesetz widerfährt uns „die Eröffnung einer intelligibeln Welt durch Realisirung des sonst transcendenten Begriffs der Freiheit“ (Kr. pr. V. p. 113).

§ 4

Die transcendentale Freiheit ist nicht etwa die absolute Wahlfreiheit, das liberum arbitrium indifferentiae des Inde-

terminismus; vielmehr wird der Determinismus, die strenge Notwendigkeit aller unserer Handlungen, auf das bestimmteste gelehrt. Die transscendentale Freiheit bildet zwar den Gegensatz zu der Notwendigkeit der Begebenheiten in der Natur, aber nicht in dem Sinne, dass mit dem Indeterminismus diese Notwendigkeit zu Gunsten des menschlichen Willens durchbrochen würde; sondern unbeschadet der strengsten Notwendigkeit aller Ereignisse in der Natur, in dem Reiche der Erscheinungen, wird nur für dieselben Ereignisse (speciell für die Betätigungen des sittlichen Willens), sofern sie zugleich zu der intelligibeln Welt gehören, eine andere Gesetzmässigkeit — keineswegs absolute Gesetzlosigkeit — behauptet, als die Causalität des Naturgesetzes, eben eine „Causalität durch Freiheit“.

Der freie Wille ist unabhängig von aller Erscheinung und deren Causalitätsgesetze, unabhängig also von aller Materie des Willens, allem zu begehrenden Objecte, da ein solches als empirisch gegeben zu der Erscheinungswelt gehören würde. Dies ist der negative Sinn der Freiheit. Positiv aber wird der freie Wille bestimmt durch die blosse gesetzgebende Form, welche die reine Vernunft, die eben dadurch praktisch wird, — man kann auch sagen: der reine Wille — in eigener Gesetzgebung aus sich selbst und für sich selbst hervorbringt. So ist der freie Wille der autonome Wille oder der Wille unter sittlichen Gesetzen, der unabhängig von allen materialen (heteronomen) Bestimmungsgründen sich selbst ein Gesetz ist. „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe“ (Grundl. p. 79).

Gewissermassen ist daher die transscendentale Freiheit nichts Anderes als das moralische Gesetz selbst ¹⁾, sofern

¹⁾ Kr. pr. V. p. 33: „Ich frage hier nun nicht, ob sie“ (sc. Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz) „auch in der That verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloss das Selbstbewusstsein einer reinen

dieses in der blossen Form der Gesetzmässigkeit besteht, welche Form von der reinen Vernunft erzeugt wird und für sich allein den Willen bestimmt. Denn freier Wille ist der autonome Wille, d. i. der durch seine oder der Vernunft, sofern sie praktisch ist, eigene Gesetzgebung, d. i. der durch die blossen Form der Gesetzmässigkeit, d. i. der durch das moralische Gesetz bestimmte, d. i. der sittliche Wille. Daher wird denn auch bisweilen, wie von einem Bewusstsein des moralischen Gesetzes, so auch von einem Bewusstsein der Freiheit gesprochen ¹⁾. Es ist dieses dann so zu verstehen, dass wir im und durch das Bewusstsein des moralischen Gesetzes uns auch der Freiheit bewusst werden; denn ohne jenes und ganz unmittelbar ist ein Bewusstsein der Freiheit, wie überhaupt jede Erkenntniss derselben, unmöglich ²⁾.

Indessen sind transcendentale Freiheit und moralisches Gesetz doch nicht schlechtweg identisch. Sonst könnte nicht — wie wir gleich näher sehen werden — jene die ratio essendi von diesem, dieses aber die ratio cognoscendi von jener sein (Kr. pr. V. p. 2, Anm.). Dieses Verhältniss begründet sich folgendermassen.

praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei“. Ibid. p. 50: „Sie“ (sc. die Analytik) „zeigt zugleich, dass dieses Factum“ (sc. das Factum des Sittengesetzes und seiner Autonomie) „mit dem Bewusstsein der Freiheit des Willens untrennbar verbunden, ja mit ihm einerlei sei“. Ibid. p. 55: „... dieses Bewusstsein der moralischen Gesetze, oder, welches einerlei ist, das der Freiheit...“. Vgl. auch ibid. p. 66.

¹⁾ Siehe die zweite und dritte der in der vorhergehenden Anmerkung citirten Stellen. Vgl. auch Kr. pr. V. p. 117: „Bewusstsein seiner intelligibeln Existenz“ und p. 119: „intelligibeln Bewusstseins seines Daseins (der Freiheit).“

²⁾ Allerdings darf hierbei nicht unerwähnt bleiben, dass in Folge dieser Lehre vom Sichbewusstwerden der Freiheit diese an einigen Stellen der Kant'schen Schriften eine bedenkliche Aehnlichkeit annimmt mit der s. g. „sittlichen Freiheit“, d. i. der Fähigkeit, den Antrieben des Augenblicks und der Sinnlichkeit zu Gunsten vernünftiger Erwägung zu widerstehen, oder selbst gar mit der principiell verpönten absoluten Wahlfreiheit.

Durch das moralische Gesetz, speciell dadurch, dass das moralische Gesetz eine Willensbestimmung durch die blosse Form der Gesetzmässigkeit, unabhängig von allem begehrtten Objecte, erforderlich macht, war der Begriff der Freiheit gesichert als eine zum Behufe des moralischen Gesetzes notwendige Annahme, weil ohne Freiheit sittliches Handeln nicht möglich wäre, ja, sittliches Handeln eben selbst ein freies Handeln ist. Damit aber ist die Freiheit die Bedingung, der Seinsgrund des moralischen Gesetzes. Freiheit und moralisches Gesetz sind also eigentlich nur für unsere Auffassung identisch, insofern als wir die Freiheit nur soweit erkennen können, als sie uns durch das moralische Gesetz kundbar wird, sich uns in ihm darstellt. An sich aber ist die Freiheit der eigentliche, metaphysische, im Intelligibeln liegende Untergrund des Sittlichen, der sich in dem Sittlichen manifestirt ¹⁾. Man könnte wol auch sagen: das moralische Gesetz ist das Selbstbewusstsein der Freiheit ²⁾. Jenes ist nur das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, dieses aber das *ἀπλῶς πρότερον*. Die Freiheit ist das Vermögen der Sittlichkeit, welches in dem moralischen Gesetze und dem Bewusstsein desselben sich als Wirklichkeit, als Factum betätigt.

§ 5.

Das moralische Gesetz hat die Freiheit zu seiner Bedingung. Man könnte nun die Frage aufwerfen: Wie ist solche Freiheit möglich? Dieses Problem, welches völlig einerlei sein

¹⁾ Der Begriff des „Sich Manifestirens“ (ähnlich wie der des „Sich Objectivirens“ oder „Sich Darstellens“ oder „In die Erscheinung Tretens u. ä.) ist zwar höchst unklar und verschwimmend; aber die Schuld der Unklarheit fällt hier auf Kant selbst zurück, der in diesem Punkte mit keineswegs sehr deutlichen Vorstellungen operirt.

²⁾ So im Anschluss an die Stelle Kr. pr. V. § 6, Anmerkung, zu Anfang (p. 33), wo das moralische Gesetz „das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft“ genannt wird. Da diese aber „ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit“ ist, so darf das moralische Gesetz auch wol als das Selbstbewusstsein der Freiheit bezeichnet werden.

auf den Menschen bezieht) ¹⁾ wäre nicht mit der Notwendigkeit der Naturbegebenheiten zusammen denkbar, wenn nicht derselbe Gegenstand, der als Erscheinung mit dem Charakter der Notwendigkeit behaftet ist, zugleich, sofern er frei sein soll, sich als Noumenon oder Ding an sich denken liesse, wenn also der Begriff eines Noumenon, d. h. eines Dinges, sofern es „nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist“ — wenngleich nicht als „ein Object einer nicht-sinnlichen Anschauung“ (Kr. r. V. p. 262) — selbst nicht wenigstens widerspruchsfrei gedacht werden könnte, ja müsste, wenn mithin der Begriff des Dinges an sich als ein Unbegriff unbedingt abzuweisen wäre. ²⁾

Ohne den Begriff des Dinges an sich wäre die kosmologische Vernunftidee der Freiheit unmöglich; ohne diese könnte der Gedanke der Freiheit nicht seine, wenn auch zunächst nur problematische Anwendung auch auf den Menschen finden; ohne eine wenigstens problematische Geltung vor der Kritik der theoretischen Vernunft vermöchte der Gedanke der Freiheit auch durch die Kritik der praktischen Vernunft nicht objective Realität zu gewinnen; ohne solche aber gäbe es überhaupt kein moralisches Gesetz in uns. Mit dem Dinge an sich steht oder fällt sonach zuletzt die ganze Begründung der Ethik.

§ 6.

Die versuchte Skizzirung von Kant's Theorie der Ethik — bei der wir die Lehre von den Postulaten und manches Einzelne, wie die Ausführungen über den Begriff eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, über die Typik der

¹⁾ Ueber diese Ausdehnung der Geltung der Freiheit wird freilich von den Kant-Auslegern gestritten.

²⁾ Beiläufig mag hier bemerkt werden, dass, da die Freiheit die einzige greifbare Anwendung ist, welche das Ding an sich erfährt, diese Anwendung auch das einzige oder wenigstens das hauptsächlichste Motiv für Kant gewesen zu sein scheint, den Begriff des Dinges an sich überhaupt für zulässig zu erachten und ihn nicht, wie es in der Consequenz seines eigenen Grundgedankens lag, als auf falscher Begriffsbildung beruhend, gänzlich über Bord zu werfen.

reinen praktischen Urteilkraft, über die Achtung als Triebfeder der reinen praktischen Vernunft, weil für die Grundlegung der Kant'schen Morallehre unwesentlich und die klare Uebersicht über die leitenden Hauptgedanken erschwerend. absichtlich ausser Acht gelassen haben — die versuchte Skizzirung von Kant's Ethik lässt uns die beiden Grundpfeiler derselben deutlich erkennen: einmal den Begriff der blossen gesetzgebenden Form (oder des kategorischen Imperativs und seiner Autonomie), d. i. den Gedanken, dass die blosse, von der reinen Vernunft selbst vorgestellte Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit überhaupt Inhalt und Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns sei, und zweitens den Begriff der transscendentalen Freiheit, vermöge welcher der Wille durch jene gesetzgebende Form bestimmt werden kann. Beide Begriffe sind durchaus gleich notwendig für das Bestehen der Kant'schen Ethik. Ist auch nur einer von beiden nichtig, so fällt die ganze ethische Theorie. Die Freiheit ist gleichsam der Baugrund der Ethik, der ohne ein darauf zu errichtendes Gebäude leer und wertlos bleibt; die gesetzgebende Form aber ist dies Gebäude selbst, das ohne seinen Untergrund in der Luft schweben würde und gar nicht möglich wäre. Würde zwar der problematische Begriff der Freiheit als triftig erfunden, aber der Begriff der gesetzgebenden Form als hinfällig erwiesen, so wäre doch das ganze moralische Gesetz, wie es Kant versteht, mit hinfällig, und der bloss problematische Gedanke widerspruchlos zu denkender Freiheit hülf zu gar nichts, da er durch kein moralisches Gesetz realisirt werden würde. Und umgekehrt, würde der Gedanke der gesetzgebenden Form anerkannt, aber der Begriff der transscendentalen Freiheit als nichtig verworfen, so wäre dieser gesetzgebenden Form und damit dem moralischen Gesetze der Boden unter den Füßen weggezogen. Das letztere wäre ein völlig chimärisches Luftgebäude; denn das Factum des moralischen Gesetzes oder

Unwerte dessen, was man will oder tut, welcher Wert unmittelbar als solcher gefühlt wird. Ohne eine solche Beteiligung des wertschätzenden Gefühls giebt es überhaupt kein Handeln und kein Wollen (ja auch kein Vorstellen und überhaupt kaum eine Seelenregung). Auch der sittliche Wille setzt daher eine Wertschätzung voraus, zwar er eine unbedingte, unvermeidliche, zu dem Begriffe des Bewusstseins selbst gehörige Wertschätzung, aber doch immer eine Wertschätzung, und in ihr gerade hat er seinen Grund und Ursprung. Diese Wertschätzung aber ist natürlich Wertschätzung eines Etwas oder eines Objectes, nämlich derjenigen Bewusstseinsmomente, auf welche sich die unvermeidliche Wertschätzung bezieht. Auch Kant selbst kann den Begriff der Wertschätzung nicht völlig aus der Moral entfernen: bei seinen Lehren vom höchsten Gute und, wenn man hiervon absehen will, bei seinen Aufstellungen über die Achtung als Triebfeder zum moralischen Gesetze und über das Interesse, das wir an der Befolgung des Sittlichen nehmen, schiebt sich der Begriff der Wertschätzung — und damit die Rücksicht auf ein wertgeschätztes Object — doch wieder ein. Doch lassen wir dies ausser Acht, so soll allerdings — so unmöglich es uns auch dünken muss — keinerlei Rücksicht auf ein Object oder eine Materie den Willen, sofern er sittlich ist, bestimmen. Zwar anerkennt Kant ausdrücklich (Kr. pr. V. p. 39, Anm. I), dass alles Wollen auch einen Gegenstand oder eine Materie haben müsse; aber er meint, dieser Gegenstand brauche darum noch nicht, und dürfe beim sittlichen Willen nicht, zugleich Bestimmungsgrund des Willens sein. Dies ist aber ein Irrtum. Das Object des Willens oder der gewollte Gegenstand wird allemal auch wertgeschätzt, und er gerade ist es, der darum den Willen bestimmt: sonst würde er gar nicht gewollt werden. Und umgekehrt kann der Wille nur durch ein Etwas bestimmt werden, das er will. Der (wertgeschätzte) Gegenstand des

Willens und der (dieser Wertschätzung seine Kraft verdankende) Bestimmungsgrund des Willens fallen stets zusammen und können bei keinem Wollen fehlen.¹⁾

Doch kehren wir zu Kant zurück. Weil der Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens nicht in einem gewollten Inhalte liegen kann, so muss er — dies ist die unmittelbare Folgerung Kant's — in der (eben dadurch gesetzgebenden) Form des sittlichen Wollens, d. i. in der Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit, mit welcher das Sittliche gebietet, liegen, und der Inhalt, den doch auch das sittliche Wollen haben muss, kann nur aus oder auf Grund der Form selbst hinzugefügt werden, darf aber nicht umgekehrt dem Willen als Bedingung (das wäre als Bestimmungsgrund) zu Grunde liegen. Dieser Schluss, und ebenso schon die ihn begründende Behauptung, dass der Bestimmungsgrund des sittlichen Willens nicht in einem Inhalte desselben gefunden werden dürfe, war nur möglich unter einer bestimmten Voraussetzung über das Verhältniss des Inhalts eines Gesetzes (speciell eines moralischen Gesetzes) zu seiner Form. Nach Kant kann die Form

¹⁾ Dass solche Fälle, in denen etwas getan und also gewollt wird, ohne dass das Gewollte direct wertgeschätzt wird und den Willen bestimmt, keinen Einwand gegen das Gesagte darbieten, braucht wol nicht erst ausführlich nachgewiesen zu werden. — Ebenfalls nur eine scheinbare Ausnahme von der Zusammengehörigkeit von Wollen und Wertschätzung bilden solche selten vorgekommenen Fälle, wo jemand, der irgend eine — selbst verbrecherische — Tat sich lebhaft vorstellte und sogar ihre Scheusslichkeit mitvorstellte, dennoch bloss durch die Vorstellung der Tat, welche letztere also gar nicht als eine wertvolle und tuenswürdige, sondern im Gegenteil als eine abscheuliche gefühlt wurde, zu ihrer Vollbringung getrieben worden ist. In solchen Fällen sind in Folge der Vorstellung der Tat — unter Mitwirkung einer vorhandenen Unbeholfenheit und Schwerbeweglichkeit des Seelenlebens, vielleicht auch aus Anlass rein physiologischer Einfüsse — heftige Spannungsgefühle entstanden, die in jener Tat sich auszulösen strebten, und deren Auslösung dann eben als wertvoll empfunden wurde. Vgl. hierzu Baumann, Handbuch der Moral, Leipzig 1879, am Schluss des ersten Abschnittes. Einige Beispiele der erwähnten Erscheinung siehe auch bei Steinthal, Abriss der Sprachwissenschaft, Teil I: Die Sprache im allgemeinen (a. u. d. T.: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft), Berlin 1871, p. 285.

unabhängig von dem Inhalte für sich allein bestehen und also Princip des moralischen Gesetzes sein. Zwar hat auch die Form notwendig wieder einen Inhalt; aber dieser Inhalt wird erst aus und durch die Form selbst erzeugt — (wieweit das angeht, werden wir gleich sehen) —, sodass also doch die Form ihre Selbständigkeit behält und namentlich von allem Inhalte absieht, der zugleich Bestimmungsgrund des Willens wäre. Solche Selbständigkeit ist aber der Form keinesfalls zugestehen. Die Form des moralischen Gesetzes ist nichts als „die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt“ (Grundl. p. 20), also nichts als der rein abstracte Begriff: allgemeine Gesetzmässigkeit, absolute (moralische) Notwendigkeit für Alle. Diese Notwendigkeit muss aber doch Notwendigkeit von Etwas sein, Notwendigkeit von einem Inhalte oder einem Gesetze, welches eben notwendig ist. Gesetzmässigkeit setzt doch notwendig einen Inhalt voraus, der eben gesetzmässig ist oder dessen Gesetzmässigkeit eben die Gesetzmässigkeit ist. Die „Form“ des moralischen Gesetzes kann also zwar wol abstrahendo für sich allein gedacht werden, aber doch stets nur als Form eines Inhaltes, eben des inhaltlich bestimmten moralischen Gesetzes. Wenn von dem Gesetze aller Inhalt oder alle Materie abgesondert wird, so bleibt gar nicht, wie Kant will (Kr. pr. V. § 4, Lehrsatz III, p. 30; cf. § 6, Aufgabe II, p. 33), die blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung als etwas, das nun noch für sich allein selbständig bestünde, übrig, sondern dann ist mit der Aufhebung des Inhalts zugleich auch die Form (die ja nur als des Inhalts Form existirte) tatsächlich aufgehoben, und der rein abstracte, leere Gedanke der blossen Form, der allenfalls noch übrig bleibt, ist doch nur unter dem Vorbehalte denkbar, dass er zu seiner Realisirung eines Inhalts als Voraussetzung bedarf. Es kann also die blosse abstracte Form, als nichts für sich Bestand Habendes, auch nicht Be-

stimmungsgrund des Willens sein (vielmehr muss solcher, wie gezeigt worden, immer im gewollten Inhalte liegen), noch auch dem Inhalte so selbständig gegenüberstehen, dass sie diesen erst aus sich selbst erzeugte (da vielmehr die Form ohne Voraussetzung des Inhalts ein völlig leerer Begriff bleibt).

Wie denkt nun Kant sich diese Erzeugung des Inhalts aus der Form vor sich gehend? Eine Frage, die auch so ausgedrückt werden kann: Wie folgen nach Kant aus der Formel des kategorischen Imperativs inhaltlich bestimmte Moralgesetze? (Denn der kategorische Imperativ ist eben nur der Ausdruck der gesetzgebenden Form.) Ganz so, wie man eigentlich erwarten müsste, geschieht diese Erzeugung des Inhalts nun doch nicht, nämlich nicht ganz rein und direct aus der gesetzgebenden Form, — weil eben in der Tat rein und nur aus der Form nie ein wirklicher Inhalt herausgezaubert werden kann. Denn die blossе gesetzgebende Form besagt nur: dass Alle nach einem gemeinsamen und notwendigen Gesetze handeln sollen, oder dass die Handlungsweise Aller gesetzmässig übereinstimmen soll. Aber worin, in welchem inhaltlich bestimmten Tun, sollen sie denn übereinstimmen? Darüber erhalten wir durch den blossen Begriff der Form oder der allgemeinen Gesetzmässigkeit keine Auskunft. Die Form, ganz für sich genommen, würde eigentlich nur lehren: Alle sollen übereinstimmen, und zwar sollen sie darin übereinstimmen, — dass sie übereinstimmen ¹⁾. — Damit diese Consequenz

¹⁾ Es wäre das ein würdiges Analogon zu Leibnitz' vorstellenden Monaden, die als reine Vorstellungstätigkeit auch nie zu einem Inhalte des Vorstellens gelangen können. Das Wesen jeder Monade ist Vorstellung, und zwar stellt jede Monade jede andere vor, d. h., da das Wesen der anderen Monaden ebenfalls in Vorstellen aufgeht, sie stellt das Vorstellen der anderen Monaden vor. Diese andern stellen aber natürlich ihrerseits nur wieder vor, was die andern vorstellen. So stellt jede Monade vor, — was die andern vorstellen, und diese andern haben selbst auch nichts Anderes, das greifbarer wäre, vor-

vermieden und ein wirklicher Inhalt gewonnen werde, wird nun, statt rein aus der Form selbst den Inhalt hervorgehen zu lassen, die Form nur als ein Massstab für den von aussen an sie herangebrachten Inhalt, d. i. die inhaltlich bestimmte Maxime, gebraucht, um dieselbe zu prüfen, ob sie in die Form hinein passe, d. h. sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke und also ein sittliches Gesetz ergebe, oder nicht. So ist nun freilich doch nicht so ganz, wie es eigentlich der Fall sein sollte, -- und darin liegt genau genommen eine gewisse Inconsequenz — die blosse Form des Gesetzes „zugleich ein Grund, die Materie zum Willen hinzuzufügen“ (Kr. pr. V. p. 40), dergestalt, dass sie die Hinzufügung einer bestimmten Maxime erforderte; sondern sie gestattet nur die Hinzufügung einer Materie, nachdem solche von anderswoher — nämlich nach geheimer Anleitung der allbekannten sittlichen Vorstellungen -- ihr zur Hinzufügung ist angeboten worden.

Wonach wird nun das Hineinpassen einer inhaltlich bestimmten Maxime in die Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit bemessen? Welches ist das Kriterium, nach welchem eine Maxime für tauglich zu einer allgemeinen Gesetzgebung erachtet wird, oder nach welchem wir „wollen können“, dass unsere Maxime als allgemeines Gesetz gelte? Dies Kriterium ist nicht gleich, wie Schopenhauer (Mor. p. 155 ff.) urteilt, die Uebereinstimmung der als allgemeines Gesetz gedachten Maxime mit den Forderungen des Egoismus, sondern nach Kant's eigener und eigentlicher Absicht viel

zustellen. — Dem ganz analog würden nach jener Kant'schen Consequenz vom Uebereinstimmen im Uebereinstimmen Alle dasjenige wollen (resp. sollten es wollen), was auch die Andern wollen, diese Andern aber auch wieder nur das wollen, was alle Andern wollen, ohne dass jemand sonst irgend ein Etwas wollte.

Schopenhauer, der (Mor. p. 165) auf die obige Kant'sche Consequenz — wenn auch etwas anders, als von uns geschehen — aufmerksam macht, irrt nur darin, dass er in dieser Consequenz Kant's wirkliche Lehre erblickt.

consequenter — weil dabei noch nicht über den Formbegriff selbst hinausgegangen wird — die Uebereinstimmung resp. der Widerspruch der als allgemeingültig vorgestellten Maxime mit sich selbst. Wenn eine Maxime, als allgemeines Naturgesetz gedacht, sich nicht selbst durch inneren Widerspruch zerstört und aufhebt, dann ist sie zu einem allgemeinen praktischen Gesetze geeignet: dies wird als das eigentliche Kriterium bezeichnet, nach welchem die Tauglichkeit einer Maxime zu einem allgemeinen praktischen Gesetze entschieden werden soll ¹⁾. — Durch dieses Kriterium scheint in der Tat ein Anhalt für die inhaltliche Unterscheidung der sittlichen von den unsittlichen Handlungen gewonnen zu sein. Wenigstens der consequente Egoismus scheint abgewiesen. Denn ein solcher, so scheint es, würde, als allgemeines Gesetz gedacht, sich selbst widersprechen. Aber ist es wirklich — rein die Tatsache für sich betrachtet -- ein Widerspruch, wenn Alle consequente Egoisten wären? Es würde solche von Allen geübte egoistische Handlungsweise vielleicht mit den egoistischen Interessen der Betreffenden selbst in Widerstreit geraten: aber an sich kann in dem Egoismus Aller doch kein Widerspruch entdeckt werden, welcher zur Folge hätte, dass solch allseitiger Egoismus etwa gar nicht als möglich gedacht werden könnte. Auch Kant's Beispiele erweisen nicht die Zulänglichkeit dieses Kriteriums. (So soll es nicht widerspruchsfrei gedacht werden können, dass Selbstmord wegen unerträglicher Leiden des Lebens allgemein statt finde! [Vgl. Grundl. p. 45, und dasselbe Beispiel Kr. pr. V. p. 53.] —

¹⁾ Vgl. unter anderm Kr. pr. V. p. 31: „... dass ein solches Princip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde.“ Grundl. p. 22: „... mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.“ Grundl. p. 46: „Da sehe ich nun sogleich, dass sie (sc. die Maxime) niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse.“

Allgemeine Ablehnung eines unerweislichen Depositums soll machen, dass es überhaupt kein Depositum gäbe [Kr. pr. V. p. 30 f.]. Aber liegt denn eben darin ein logischer Widerspruch, dass es kein Depositum gäbe, und dass also, wenn jemand doch einem Anderen ein Besitztum anvertraute, dieser es regelmässig ableugnete?) In Wahrheit ist das genannte Kriterium viel zu weit. Nach demselben würden alle nur möglichen Handlungsweisen, die überhaupt nur ohne logischen Widerspruch als allgemein befolgt gedacht werden könnten, zu allgemeinen praktischen Gesetzen tauglich und also sittlich sein. Der Kampf Aller gegen Alle, Laster und Verbrechen jeder Art wären nach diesem Kriterium durchaus sittlich: denn es wäre doch in der Tatsache rein als solcher, dass Alle nach Kräften sich gegenseitig befehdeten und schädigten, einander belügten und betrügten und ihren Lüsten und Begierden nachgingen, beim besten Willen kein logischer Widersinn zu entdecken.

Dass die zu grosse Weite des gedachten Kriteriums nicht sogleich bemerkt wird, hat darin seinen Grund, dass heimlich zwei andere, von ausserhalb des Formbegriffes herbeigeholte Kriterien neben und an Stelle des ersten sich einschieben. Da wird denn einmal die Tauglichkeit einer Handlungsweise zum allgemeinen Sittengesetze doch darnach beurteilt, ob die betreffende Handlungsweise und ihre Folgen, als allgemein geschehend vorgestellt, mit den Ansprüchen des Egoismus in Einklang sein würden oder nicht. Eine Handlung wäre hiernach sittlich, wenn ich, und zwar in Rücksicht auf mein eigenes Wol, „wollen kann“, dass die Handlung allgemein geschehe, in der Weise, dass ich dabei nicht bloss der ausübende, sondern auch der leidende Teil wäre. In dieser Zulassung des Egoismus, nachdem derselbe vorher als materialer Bestimmungsgrund des Willens auf das nachdrücklichste und bestimmteste von der Begründung der Moral abgewiesen

worden ist, liegt eine grobe Inconsequenz. Von dem Vorwurfe derselben ist es unmöglich Kant zu reinigen: die betreffenden Stellen sprechen zu deutlich ¹⁾. Zur Entschuldigung Kant's lässt sich nur anführen, dass diese Connivenz gegen den Egoismus sich nicht unmittelbar bei der Aufstellung und Erklärung des kategorischen Imperativs findet, also so zu sagen nicht ganz officiell anerkannt wird, sondern nur in den zur Erläuterung beigebrachten Beispielen zu Tage tritt, und auch hier nicht, ohne dass nicht an andern Stellen (siehe oben p. 69 Anm ¹⁾) auch das consequentere Kriterium der logischen Uebereinstimmung der als allgemeingültig gedachten Maximen mit sich selbst hervorgehoben würde.

Endlich wirkt bei der Prüfung der Maximen auf ihre Tauglichkeit zum allgemeinen Gesetze noch ein drittes Kriterium mit, das zwar noch weniger als das zu zweit genannte

¹⁾ Z. B. Grundl. p. 22: Ich kann die Lüge nicht als allgemeines Gesetz wollen, weil dann die Andern mich „mit gleicher Münze bezahlen würden.“ Ibid. p. 46: Die Allgemeingültigkeit eines Gesetzes, sein Versprechen nicht zu halten, würde zur Folge haben, dass „niemand glauben würde, dass ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Aeusserungen, als eitles Vorgeben, lachen würde“, (d. h. dass wir also auf den Vorteil, den uns unsere eigene Glaubwürdigkeit bringen würde, verzichten müssten). Recht augenfällig ist die Stelle ibid. p. 47: Ein Wille, der beschlösse, niemandem in der Not beizustehen, „würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er Anderer Liebe und Teilnahme bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.“ Vgl. auch Kr. pr. V. p. 83: „Wenn ein Jeder . . . sich erlaubte zu betrügen . . . oder Anderer Not mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wol mit Einstimmung deines Willens sein?“

Dies Zugeständniss gegen den Egoismus wird auch von Schopenhauer, der auch die oben citirten Stellen aus Kant anführt, weitläufig hervorgehoben, aber so, als ob diese Interpretation des „Wollen Könnens“ die eigentlichst und geradezu von Kant beabsichtigte wäre (vgl. Mor. p. 156 ff.), während doch, wie wir gesehen haben, nach Kant's eigentlicher Absicht die Tauglichkeit einer Maxime zur allgemeinen moralischen Gesetzgebung darnach beurteilt werden soll, ob die Maxime widerspruchlos sich als allgemeines Gesetz denken lässt, nicht darnach, ob sie als allgemeines Gesetz sich mit dem Egoismus vertrage.

ausdrücklich anerkannt wird, welches aber doch zur Unterstützung der andern die geheime Voraussetzung bildet. Es ist dies die Uebereinstimmung der als allgemeingültig vorgestellten Maxime nicht mit sich selbst, auch nicht mit den Forderungen des egoistischen Interesses, sondern — mit den allgemein herrschenden sittlichen Vorstellungen und Grundsätzen. Einigermassen deutlich lässt sich dieses Kriterium als zu Grunde liegend erkennen in dem unter Nummer 3) auf p. 46 der Grundl. angeführten Beispiele. Demselben zufolge findet sich jemand durch seine Neigung dazu angetrieben, ein in ihm vorhandenes Talent unausgebildet zu lassen und lieber seinem Vergnügen nachzuhängen. Er will aber prüfen, ob diese seine Neigung sittlich sei, d. h. untersuchen, ob sie zu einem allgemeinen Naturgesetze tauglich sein würde. „Da sieht er nun, dass zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könnte, obgleich der Mensch (sowie der Südsee-Einwohner) sein Talent rosten liesse und sein Leben bloss auf Müssiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort auf Genuss zu verwenden bedacht wäre —“ hier wird also das erste Kriterium (die Möglichkeit, die zu prüfende Maxime als allgemeines Naturgesetz widerspruchsfrei denken zu können) ausdrücklich als nicht ausreichend zugestanden (ebenso auch in dem vierten Beispiel, p 47), um darnach die factische Befähigung der Maxime zur allgemeinen sittlichen Gesetzgebung zu beurteilen, während doch sonst und nach der Consequenz der ganzen Gedankenreihe gerade jene Denkmöglichkeit, resp. der innere Widerspruch, der allgemein vorgestellten Maxime das Kriterium darbieten sollte. Ein anderes Kriterium ist auch aus der blossen gesetzgebenden Form, oder dem abstracten Gedanken allgemeiner Gesetzmässigkeit überhaupt, consequenterweise nicht zu gewinnen; jedes andere Kriterium beruht auf einer Inconsequenz. Kant wendet hier aber doch ein anderes (drittes)

Kriterium an, indem er fortfährt: „Allein er kann unmöglich wollen, dass dieses ein allgemeines Naturgesetz werde oder als ein solches in uns durch Naturinstinct gelegt sei. Denn als ein vernünftiges Wesen will er notwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.“ Warum will er notwendig das Letztere und kann das Erstere unmöglich wollen? Es wird zwar auch hier wieder an den Egoismus appellirt („zu allerlei möglichen Absichten dienlich“). Aber wir möchten behaupten, dass Kant daneben auch der Gedanke vorgeschwebt hat (der ihn zugleich die Berufung auf den Egoismus desto eher übersehen liess), dass wir eine Vernachlässigung unserer Geistesgaben deshalb nicht „wollen können“, weil eine solche den allgemein geübten sittlichen Lebensgewohnheiten zuwider wäre. Dieser Gedanke, als Kriterium für die Tauglichkeit einer Maxime zur allgemeinen sittlichen Gesetzgebung gebraucht, schliesst natürlich eine *petitio principii* ein: denn es handelt sich hier ja gerade um die Ableitung der besonderen sittlichen Gesetze und Lebensformen erst aus dem Begriffe der gesetzgebenden Form; jene dürfen also dabei nicht schon vorausgesetzt werden.

Gleichwol scheint das gedachte Kriterium ganz allgemein bei Kant versteckterweise mitzuspielen.

Denn die Rücksicht auf die allgemein herrschenden sittlichen Anschauungen und Urtheile ist es eigentlich, welche vorher heimlich über die Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung entscheidet, damit dann um so sicherer die Entscheidung zum Scheine nur von der logischen Uebereinstimmung der allgemein gedachten Maxime mit sich selbst abhängig gemacht werden kann. Indem die logische Uebereinstimmung als Kriterium für die Tauglichkeit der Maxime genannt wird, ist dabei doch darauf gerechnet, dass der Leser die Tauglichkeit unwillkürlich schon an seinem sittlichen Bewusstsein be-

wird der Begriff des Dinges an sich entbehrlich und sich selbst widersprechend.

Kant leugnet die Erkennbarkeit des Dinges an sich; aber er leugnet nicht auch die widerspruchslose Denkbarkeit derselben. Vielmehr ist der Begriff des Dinges an sich nach seiner oft vorgetragenen Lehre ein durchaus denkmöglicher, ja notwendiger Begriff. In dieser Behauptung liegt der Irrtum Kant's. Freilich hätte ihn die Consequenz seiner Erkenntnistheorie zur Leugnung auch der Denkbarkeit des Dinges an sich führen sollen. Wenn alle unsere Erkenntniss sich zusammensetzt aus dem durch die Sinnlichkeit dargebotenen — also durchaus erfahrungsmässigen und der Erscheinung angehörigen — Materiale einerseits und andererseits den apriorischen Formen der Erkenntniss, welche, da ihr Wesen darin besteht, jenes erscheinungs- und erfahrungsmässige Material in die Einheit des Bewusstseins zu erheben und so die wirkliche Erkenntniss erst möglich zu machen, natürlich ebenfalls nur für Erscheinung und Erfahrung Sinn und Gültigkeit haben; wenn so also alle unsere Erkenntniss notwendig auf Erfahrung und Erscheinung eingeschränkt bleibt: so hätte daraus allerdings folgen sollen, nicht nur, dass das jenseits der Erfahrung Liegende nicht erkannt werden kann, sondern dass überhaupt der Begriff einer nicht-erfahrbaren Existenz als widersprechend aufzugeben sei. Dass Kant diese Consequenz nicht streng gezogen hat ¹⁾, lag daran, dass er den Existenz-

¹⁾ Allerdings giebt es auch wenige Stellen bei Kant, wo in richtiger Consequenz seiner Erkenntnistheorie der Gedanke an ein existirendes Ding an sich deutlich ausgeschlossen erscheint. So am entschiedensten im zweiten Abschnitt der „Deduction der reinen Verstandesbegriffe“, wie er in der ersten Auflage der Kr. r. V. sich findet, namentlich daselbst in dem Passus „3. Von der Synthesis der Recognition im Begriffe.“ (p. 663--688). Vgl. z. B. p. 664: „... weil wir ausser unserer Erkenntniss doch nichts haben“ (nämlich kein Ding an sich), „welches wir dieser Erkenntniss als correspondirend gegenüber setzen könnten.“ Denn der „(transcendentale) Gegenstand = x “, in der Beziehung auf welchen die objective Realität unserer empirischen Erkenntnisse

begriff, obwol er ihn im wesentlichen richtig erkannt hatte, doch nicht ganz klar genug durchgeführt und zu Ende gedacht

besteht (p. 668), ist hier keineswegs etwa das Ding an sich (wengleich es an einer Stelle, p. 667, Ende des ersten Absatzes fast, so scheinen könnte), sondern er bezeichnet nur die „Einheit in der Regel“, d. i. die durch die transcendente Apperception (oder das Bewusstsein als solches) bewirkte Einheit in unserer Erkenntnis nach Regeln und Gesetzen. Durch den Begriff des transcendenten Gegenstandes soll also, verständlicher und weniger in Kant'scher Sprache geredet, nur ausgedrückt werden, dass die Erscheinungen oder die Data der Sinnlichkeit, damit sie in die Einheit des Bewusstseins aufgenommen werden und so überhaupt erst wirkliche (selbstverständlich erscheinungsmässige) Erkenntnis abgeben können, sich den in dem Bewusstsein liegenden Einheitsgesetzen (sc. der Einheit des Begriffes und des Urteils) natürlich fügen müssen, also selbst zur Einheit des Begriffes und des Urteils zusammengefasst werden müssen. Der Begriff oder die Regel solcher einheitlichen Zusammenfassung ist das, was Kant hier „transcendenten Gegenstand = x “ nennt, — In eben demselben Sinne ist der Ausdruck „transcendentaler Gegenstand“ oder „transcendentales Object“ auch in den beiden (ebenfalls ausschliesslich der 1. Auflage angehörenden) Stellen p. 259 und p. 261 (in dem Abschnitte „Phänomene und Noumena“) zu interpretiren. An der letzteren Stelle wird der transcendente Gegenstand ausdrücklich von dem Noumenon unterschieden.

Dagegen an allen andern (teils der 1. Auflage allein, teils der 1. und 2. gemeinsam angehörigen) Stellen der Kr. r. V., in denen Kant von transcendentem Objecte oder transcendentem Gegenstande spricht, meint er damit durchweg gerade das Ding an sich oder das Noumenon, also, wie er öfter ausdrücklich hinzugefügt, dasjenige, was der Erscheinung als deren unbekannte, intelligible, unseren Sinn afficirende Ursache, die mithin selbst nicht Erscheinung sei, zu Grunde liege. — Belegstellen ausschliesslich aus der 1. Auflage sind: p. 689: „Als Noumenon (oder besser, als transcendentaler Gegenstand)“; p. 690; p. 694: „Ding an sich (transcendentales Object)“; p. 699; p. 703; p. 711; p. 712; p. 713. Beiden Auflagen gemeinsam sind folgende einschlägige Stellen: p. 287: Der Verstand denkt sich „einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transcendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist. . . . Wollen wir dieses Object Noumenon nennen, . . . so steht dieses uns frei“. (Hier ist also transcendentaler Gegenstand gleich Ding an sich, während vorher, Kr. r. V. p. 261, der transcendente Gegenstand ‚der da etwas Anderes bezeichnet‘ vom Noumenon streng getrennt gehalten wurde.) p. 399; p. 410: „Indessen können wir die bloss intelligible Ursache der Erscheinung überhaupt das transcendente Object nennen“. p. 439 und 440; p. 444; p. 452; p. 458; p. 536.

Eine Unterart oder besondere Anwendung des transcendenten Objectes (in dem zu zweit besprochenen Sinne) ist das transcendente Subject, welches das Ding an sich der Seele bezeichnet. Vgl. Kr. r. V. pp. 687, 399 Anmerkung, 444.

Gesetzmässigkeit zugleich zum Inhalt des Sittengesetzes zu machen und als den Ausdruck dieses Verhältnisses die Formel des kategorischen Imperativs aufzustellen. Nach unserer Uebersicht über die Grundzüge der Kant'schen Ethik gehört aber die Gewinnung des Begriffes der gesetzgebenden Form und der Formel des kategorischen Imperativs offenbar noch gar nicht zu der Begründung der Ethik, sie ist vielmehr nur das Resultat einer Analyse der Tatsache des moralischen Gesetzes und wäre also von Schopenhauer mit unter den Abschnitt „Vom obersten Grundsätze der Kant'schen Ethik“ zu stellen gewesen. Die Begründung der Ethik geschieht bei Kant, wie gezeigt, durch den Begriff der transscendentalen Freiheit. Diese aber hat Schopenhauer, der sie in seinem § 10 etwas sehr oberflächlich abmacht, in ihrer Bedeutung für die Begründung der Ethik in Kant's Sinne gar nicht genügend erkannt und gewürdigt. —

Wir kommen nunmehr dazu, den Ausgangspunkt der Kant'schen Ethik und Schopenhauer's Stellung zu demselben näher zu erwägen.

Kapitel V.

Das Factum des Sittengesetzes als Ausgangspunkt der ethischen Betrachtung.

§ 1.

Die Kritik der speculativen Vernunft, die es mit der Untersuchung zu tun hat, wie reine Vernunft a priori Objecte erkennen könne, musste von der Anschauung und der Sinnlichkeit anfangen, von da zu Begriffen fortschreiten und konnte erst darnach mit Grundsätzen endigen. Dagegen die Kritik der praktischen Vernunft geht den umgekehrten Weg. Denn für sie handelt es sich um keine Erkenntniss von Gegenständen, sondern um die Frage, ob und wie reine Vernunft praktisch, d. h. unmittelbar willensbestimmend sein könne. Diese Willensbestimmung aber spricht sich aus in praktischen Grundsätzen oder Gesetzen. Demnach muss die Kritik der praktischen Vernunft von solchen reinen praktischen Gesetzen oder Grundsätzen und deren Wirklichkeit anfangen und kann erst von hier zu den Begriffen der Gegenstände einer praktischen Vernunft (d. i. den Begriffen des Guten und Bösen) und weiter zu dem Einfluss der reinen praktischen Vernunft auf die Sinnlichkeit (d. i. zum moralischen Gefühle) übergehen. (Kr. pr. V. p. 16; 54 f.; 108 f.) Sie nimmt also das moralische Gesetz als ein gegebenes Factum der reinen Vernunft, dessen sich auch die gemeine Menschenvernunft unmittelbar bewusst wird und das somit als ein solches Factum für sich vollständig feststeht und gar keiner rechtfertigung bedarf.

tigenden Gründe bedarf ¹⁾). — Dieses moralische Gesetz charakterisirt sich dann näher als ein solches, welches das Moment unbedingter Verpflichtung oder absoluten Sollens in sich enthält; und hieraus wird alsdann Weiteres über die formale Natur jenes Gesetzes abgeleitet.

¹⁾ Die Belegstellen hierfür sind: Kr. pr. V. p. 33: „Das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewusst werden“. Ib. p. 34: „Bewusstsein jenes moralischen Gesetzes“. Ib. p. 36: Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen“. Ib. p. 50: „Ein Factum, worin sich reine Vernunft bei uns in der That praktisch beweist“. Ib. p. 51: „Ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum“. Ib. p. 53: „... sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewusst“. Ib. p. 55: „Bewusstsein der moralischen Gesetze“. Ib. p. 56: „Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind, und welches apodiktisch gewiss ist, gegeben“. Ib. p. 57: Das moralische Gesetz „steht für sich selbst fest“ und „bedarf keiner rechtfertigenden Gründe“. Ib. p. 66: „Die objective Realität eines reinen Willens... ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben“. Ib. p. 110: Der oberste praktische Grundsatz wurde „aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche“ dargetan, als ein solcher, den jede natürliche Menschenvernunft als völlig a priori erkennt. Ib. p. 110: „Durch blosse Berufung auf das Urteil des gemeinen Menschenverstandes“. Ib. p. 126: Der Grundsatz der Sittlichkeit ist „gleichsam durch ein Factum“ bewiesen. Ib. p. 140: „Bewusstsein der Bestimmung des Willens unmittelbar durch's Gesetz“. Ib. p. 145: „Bewusstsein des moralischen Gesetzes“.

In der „Grundlegung“ wird zwar das Sittengesetz nicht als ein schon feststehendes Factum betrachtet; sondern es wird zunächst nur zugesehen, wie, für den Fall dass ein Sittengesetz angenommen werden müsse, dieses zu denken sei. Aber für diese Untersuchung über die Beschaffenheit eines zunächst nur problematisch angenommenen Sittengesetzes wird ebenfalls auf das Allen bekannte sittliche Bewusstsein zurückgegangen oder auf die „gemeine Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze“ (Grundl., Vorrede, p. 5). So hebt der erste Abschnitt der „Grundlegung“ an, nach der Ueberschrift, von der „gemeinen sittlichen Vernunftkenntniß“. Vgl. im übrigen Grundl. p. 12: „Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft“. Ib. p. 14: Der Begriff des an sich guten Willens wohnt „schon dem natürlichen gesunden Verstande“ bei. Ib. p. 22: „Moralische Erkenntniß der gemeinen Menschenvernunft“. Ib. p. 26: Wir haben unsern bisherigen Begriff der Pflicht „aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen“. — Daher auch die Charakterisirung des moralischen Gesetzes und die daraus gezogenen Folgerungen über seine formale Natur in „Grundlegung“ und „Kritik“ ganz gleich ausfallen.

Freilich, wenn das moralische Gesetz auch ein Factum genannt wird.

Ohne die Termini des Kant'schen Systems: Die ethische Untersuchung beginnt mit der offen vorliegenden Tatsache — und dies muss allerdings als der natürliche Ausgangspunkt erscheinen, — dass die menschlichen Handlungen einer Beurteilung unterliegen, welche eben die sittliche heisst, und welche ein Sollen, näher ein unbedingtes Sollen, kennt und zum Massstabe nimmt.

Auf letzteres, auf das Sollen, als in jener Tatsache enthalten, und Schopenhauer's Stellungnahme zu diesem Begriffe werden wir im nächsten Kapitel eingehen; hier betrachten wir, wie Schopenhauer Kant's Ausgehen von dem Factum des Sittengesetzes schlechthin, noch unangesehen des in ihm enthaltenen Sollens, beurteilt.

§ 2.

Da ist zunächst zu rügen, dass Schopenhauer Kant falsch versteht. Schopenhauer ist der Ansicht, Kant betrachte das Moralgesetz (oder den kategorischen Imperativ als eigentlichen Ausdruck desselben) nicht als eine Tatsache des Bewusstseins. Dies ist nach den angeführten Stellen (siehe p. 82, Anmerkung) einfach als ein Irrtum zu bezeichnen. Das Missver-

das schon die gemeine sittliche Vernunft in sich erkenne, so ist — hierin stimmen „Grundlegung“ und „Kritik“ überein — das moralische Gesetz darum doch nicht ein Erfahrungsbegriff, — Erfahrung in dem engeren, Kant'schen Sinne genommen, in welchem sie den Gegensatz zum apriorischen Erkennen bildet. Denn aus Beispielen der Erfahrung kann der Begriff der Sittlichkeit nicht entlehnt werden, weil es zweifelhaft ist, ob überhaupt jemals in der Erfahrung ein Fall ganz rein moralischer Handlungsweise vorkomme, und weil ein solches Beispiel, selbst wenn es wirklich vorkäme, doch den Begriff der Moralität selbst schon voraussetzte, damit es überhaupt als Beispiel des Sittlichen beurteilt und anerkannt werden könne (Grundl. p. 27 ff.).

Wenn Cohen (Kant's Begründung der Ethik, p. 224) meint, das Sittengesetz sei nach Kant ein Factum der Vernunft „nicht als verbürgte Tatsache des Bewusstseins, sondern lediglich als Ausgangspunkt der ethischen Zergliederung“, so kann das nach den von uns beigebrachten Citaten nicht für den Standpunkt der „Kritik der praktischen Vernunft“, sondern nur für den der „Grundlegung“ Geltung beanspruchen.

ständniss rührt daher, dass Schopenhauer meint, von dem moralischen Gesetze darzutun, dass es in Kant's Sinne nicht eine Tatsache des Bewusstseins sei, wenn er aus Kant nachweist, dass es nach ihm nichts Empirisches ist ¹⁾. Den empirischen Charakter freilich hat Kant von dem Sittengesetze nachdrücklich abgewiesen; dennoch aber ist es nach ihm eine Tatsache. Es ist — was Schopenhauer nicht erkannt hat — eine apriorische, unvermeidliche Tatsache der reinen Vernunft, deren wir uns bewusst werden, „ebenso wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewusst werden, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf die Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben“ (Kr. pr. V. p. 34).

Was ist nun nach Schopenhauer das Kant'sche Moralgesetz, wenn es eine Tatsache des Bewusstseins nicht sein soll? Er gibt die Antwort (Mor. p. 138; cf. ib. p. 130): Aus reinen apriorischen Begriffen ohne allen empirischen und materialen Inhalt sollen bei Kant die Gesetze des menschlichen Handelns, fast wie etwas aus nichts, concresciren, und zwar (Mor. p. 141) durch jenen „sehr subtilen Gedankenprocess“, durch welchen Kant daraus, dass die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes nicht von einem Inhalte und also nur von der Form desselben herrühren könne, die Formel des kategorischen Imperativs ableitet (in welchem Gedankenprocess, wie wir Kap. IV, § 9 sahen, Schopenhauer fälschlich

¹⁾ Mor. p. 130: Das angebliche Moralgesetz sei von Kant „nicht als eine Tatsache des Bewusstseins, ein empirisch Nachweisbares“, aufgestellt; und zum Beweise für diese Behauptung wird angeführt, dass es nicht aus der Natur des Menschen oder aus den Umständen äusserer Erfahrung, also nicht aus einer empirischen Grundlage, abgeleitet werde. Ferner ib. pp. 138; 139; 141; 144; 145; 167: „Der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft wird ausdrücklich nicht als eine Tatsache des Bewusstseins aufgestellt, oder sonst durch Erfahrung begründet. Vielmehr werden wir oft genug verwahrt, dass er nicht auf solchem anthropologisch-empirischem Wege zu suchen sei“, (wofür einschlägige Stellen citirt werden).

Kant's Begründung seines Moralgesetzes erblickte). Aber diese Ableitung setzt doch schon das moralische Gesetz als Tatsache voraus und ist also doch nicht selbst erst die Feststellung desselben oder gar „der Ursprung aller moralischen Begriffe“ (Mor. p. 142). Erst nachdem das Moralgesetz (mit seiner absoluten Verpflichtung) als gegebenes Factum (resp. nach der Auffassung der „Grundlegung“ als vorläufige Annahme zum Zwecke weiterer Zergliederung) zugestanden ist, wird der Versuch gemacht, ob nicht vielleicht der blosse Begriff des sittlichen Imperativs, der als solcher notwendig ein kategorischer Imperativ sein musste, „auch die Formel desselben an die Hand gebe“ (Grundl. p. 43).

Wollte man zu Schopenhauer's Rechtfertigung anführen, dass er nur gemeint hätte, der kategorische Imperativ, nicht etwa das Moralgesetz, werde von Kant nicht als Tatsache des Bewusstseins behauptet (doch spricht er selbst ausdrücklich auch vom moralischen Gesetze als keiner Tatsache des Bewusstseins, vgl. Mor. p. 130; 141): so wäre zu entgegnen, dass der kategorische Imperativ ja nur der genaue, durch die philosophische Untersuchung des moralischen Gesetzes und der es bildenden Momente aufgefundene Ausdruck desselben ist. Gilt also das moralische Gesetz als Factum, so geht der kategorische Imperativ, als blosse Formulierung dieses Factums, ebenfalls auf dasselbe zurück.

Schopenhauer scheint deshalb den Gedanken eines Factums des moralischen Gesetzes nicht als Kantisch angenommen zu haben, weil er vielleicht fürchtete, wenn man das Sittengesetz als Factum hinstelle, so sei dies eine *petitio principii* (vgl. Mor. p. 140 oben, 141 oben), — wie er denn in der imperativen Form der Kant'schen Ethik tatsächlich eine solche *petitio principii* sieht. Es werde, so könnte man meinen, durch die Annahme des moralischen Gesetzes (mitsammt des darin enthaltenen Sollens) als eines Factums, welches noch dazu

keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen solle, ja jede nähere Begründung dieses Factums und damit eigentlich die ganze ethische Untersuchung überflüssig gemacht: man nehme die ganze Ethik einfach als feststehendes Factum an und damit gut. Aber das soll die Facticität des Sittengesetzes nicht bedeuten, dass nun dieses Factum selbst nicht weiter erklärt zu werden brauche. Dasselbe bildet vielmehr gerade den Gegenstand der ethischen Erklärung. Nur als zu erklärendes Problem, als Thema, braucht es sich nicht weiter zu rechtfertigen: da ist es eben einfach durch die Tatsache des gewöhnlichen sittlichen Bewusstseins unbezweifelbar gegeben. Aber es bleibt doch noch einmal diese Tatsache selbst genauer zu analysiren und sodann die weitere Frage zu beantworten: Worin hat dieses Factum seinen Grund und Ursprung? Auf welches noch ursprünglichere oder Grundfactum geht es zurück? Kant selbst sagt, nachdem er, wie öfter, bemerkt hat, dass auch die gemeine, noch unbelehrte und gleichsam unschuldige Menschenvernunft eine richtige moralische Erkenntniss besitze: „Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur ist es wiederum sehr schlimm, dass sie sich nicht wol bewahren lässt und leicht verführt wird“ (Grundl. p. 24)¹⁾ Darum bedürfe auch das gemeine moralische Vernunfturteil der Wissenschaft, welche eben jenes moralische Urfactum zu erklären und zu begründen und damit vor allem Zweifeln zu sichern hat. Diese Erklärung geschieht vermitteltst des zur reinen Verstandeswelt gehörenden Begriffes der transcendentalen Freiheit; denn „aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauches“ bleibt jenes Factum „unerklärlich“ (Kr. pr. V. p. 51)²⁾.

¹⁾ Dieser Ausspruch ist zwar eigentlich von dem Standpunkte der „Grundlegung“ aus gemeint, lässt sich jedoch mit vollem Rechte auch auf den Standpunkt der „Kritik der praktischen Vernunft“ anwenden.

²⁾ Cohen (Kant's Begründung der Ethik, p. 224) citirt die obige Stelle so, als hätte Kant das Sittengesetz einschränkungslos ein „unerklärliches“ Factum genannt. Dies ist also nach der Darstellung des Textes zu berichtigen.

§ 3.

Mit gewohnter Inconsequenz hält Schopenhauer die Behauptung, dass Kant das Moralgesetz nicht als ein Factum betrachte, nicht durchweg fest, sondern ist daneben auch der entgegengesetzten — richtigen — Meinung, Kant habe „den Begriff des moralischen Gesetzes ohne weiteres als gegeben und unbezweifelt vorhanden genommen.“ (Mor. p. 122; vgl. ib. p. 120: Es werde „vor aller Untersuchung angenommen, dass es rein moralische Gesetze gebe.“) Mor. p. 144 glaubt er einräumen zu müssen, dass in der „Kritik der praktischen Vernunft“ das Fundament der Ethik ganz allmählig seine Natur verändere, beinah vergesse, dass es ein blosses Gewebe abstracter

Uebrigens ist auch mit der gedachten Einschränkung der Begriff eines unerklärlichen Factums ein an sich sehr anfechtbarer. Denn wenn man — wie wir meinen, das gesehen muss — jede Erklärung, die aus dem Gebiete des Intelligibeln oder Transscendenten hergeholt ist, als unmöglich und undenkbar zurückweist, so ist alsdann etwas, das „aus allen Datis der Sinnenwelt“ keine Erklärung hoffen kann, schliesslich doch ganz gleich einem überhaupt oder an sich Unerklärlichen. Unerklärlichkeit, dieselbe streng genommen, ist aber ein ganz unzulässiger Begriff. Unerklärlich ist uns zwar zur Zeit noch Manches, aber das heisst nur, dass es mit den Mitteln unseres gegenwärtigen Erkenntnissbesitzes noch nicht erklärt werden kann. Dass die betreffenden Erscheinungen dennoch überhaupt erklärbar sein müssen, bleibt dabei stets unumstössliche Voraussetzung. Denn was etwa an sich, seinem Begriffe nach, unerklärbar, folglich *ursachelos* wäre, dass verstiesse gegen die Grundforderung bewussten Denkens, dass jedes Ding seine Ursache hat, höbe also das Denken selbst auf. — Keine Ausnahme hiervon ist es, dass doch die apriorischen Momente des Erkennens (wie Raum und Zeit, Identität, Causalität, das zu postulierende ursprüngliche Nebeneinander der einfachsten Bestandteile alles Wahrnehmbaren als Bewusstseinsinhaltes, also kurz alles, was zu der „ursprünglichen Notwendigkeit“ gehört) an sich oder seinem Begriffe nach nicht weiter erklärt werden kann. Denn diese Momente bedingen ja das Bewusstsein selbst: sie werden also bei allem Erklären und Begreifen selbst schon vorausgesetzt. So wenig ohne vorherige Voraussetzung dieser Momente Erklären und Begreifen überhaupt verständlich ist, so wenig kann somit die Forderung des Erklärterdens an sie, auf welche diese Forderung erst ihr Recht und ihren Sinn gründet, gestellt werden. Sie sind nicht eigentlich unerklärlich, sondern der Begriff des Erklärens, auf sie angewandt, verlöre allen Sinn. (Sie sind nicht-erklärlich, diesen Begriff als contradictorischen, nicht als conträren Gegensatz zum Erklärlichen verstanden.)

Begriffscombinationen sei, und substanzieller werden zu wollen scheine, in der Weise, dass daselbst das moralische Gesetz „gleichsam ein Factum der reinen Vernunft“ genannt werde. Hier scheint es fast, als hätte Schopenhauer den von uns hervorgehobenen Unterschied zwischen „Grundlegung“ und „Kritik“ (siehe oben Kap. III, § 5) herausgemerkt. Aber es scheint doch nur so. Denn was er hier unter dem „blossen Gewebe abstracter Begriffscombinationen“ als Fundament der Ethik versteht, nämlich die Ableitung des kategorischen Imperativs, das ist durchaus in „Grundlegung“ und in „Kritik“ im wesentlichen übereinstimmend, wenn auch die Einzelheiten der Einleitung etwas abweichen, das begründet also auch keinen Unterschied. Ein „Factum“ wird zwar in der „Grundlegung“ das Moralgesetz nicht genannt, und hierin spricht sich allerdings der bestehende, von Schopenhauer aber nicht erkannte Unterschied zwischen „Kritik“ und „Grundlegung“ aus. Dort ist es ein Factum, das Erklärung fordert, aber als Factum unangefochten feststeht; hier wird es bloss versuchsweise, bloss vorläufig angenommen und seine Feststellung anderswoher (von der Freiheit) erwartet. Schopenhauer aber hat den Kant'schen Ausdruck „gleichsam ein Factum der reinen Vernunft“ gar nicht verstanden. Er fragt: „Was soll man bei diesem seltsamen Ausdruck sich denken?“ Er scheint seinerseits dabei an eine „hyperphysische Tatsache“, einen „delphischen Tempel im menschlichen Gemüt“ gedacht zu haben (vgl. Mor. p. 146 f.), woran Kant selbstverständlich gar nicht gedacht hat. Er fährt darnach fort: „Das Factische wird sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengesetzt“. Das geschieht aber in diesem Falle eben nicht: das Sittengesetz ist gerade aus reiner Vernunft a priori erkennbar, und eben darin besteht seine Facticität. Man muss zugeben, die Bezeichnung „gleichsam ein Factum“ ist ein „seltsamer Ausdruck“, ja sie ist, genau erwogen, eine *contradictio in adiecto*. Wenn etwas ein

Factum ist, dann ist es nicht bloss halb und halb oder „gleichsam“, sondern dann ist es ganz und gar und ohne Einschränkung und Abmarkung ein Factum, oder es ist überhaupt keines. Das Factum Sein kann keine Grade haben, ebenso wenig wie das Existiren überhaupt. Es giebt zwar wol verschiedene Arten von Existenz (Existenz des erkenntnistheoretischen Subjects und des Objects, des Individuums und des Gattungsmässigen u. s. w.); aber was unter irgend eine Existenzart fällt, das existirt damit schlechtweg und nicht bloss halb oder „gleichsam“. Und wie etwas nicht „gleichsam existiren“ kann, so kann auch nicht etwas „gleichsam ein Factum sein“. Wir können zwar oft in Folge unzureichender Beobachtung in Zweifel sein, ob wir irgend etwas als Factum, dann aber immer als volles und ganzes Factum, gelten lassen dürfen oder nicht; aber um dies zu bezeichnen, dafür wäre doch „gleichsam ein Factum“ mindestens ein sehr schiefer Ausdruck. Und überdem steht auch das Vorhandensein des Sittengesetzes bei Kant durchaus nicht in Zweifel. Der Ausdruck ist also nicht zu retten ¹⁾: wol aber der Sinn desselben. Kant wollte durch den Zusatz „gleichsam“ ein Factum (wie auch durch die Wendung, es sei „kein empirisches“ Factum, Kr. pr. V. p. 36) nur den Gedanken abwehren, als sei das Sittengesetz erst aus Erfahrungsbeispielen entlehnt und darum nicht absolut notwendig und allgemeingültig ²⁾. Dasselbe dringt sich unserer Vernunft oder unserem Bewusstsein vielmehr auch ohne alle Bestätigung durch Beispiele von selbst und mit unabweisbarer Notwendigkeit auf als schlechthin und unnachlässlich gebietend. Es ist ein Factum nicht im Sinne einer besonderen Beobach-

¹⁾ Cohen (Kant's Begründung der Ethik, p. 224) nimmt auch an dem Ausdrucke keinen Anstoss.

²⁾ „Nun lehrt mich Erfahrung zwar, was da sei, und wie es sei, niemals aber, dass es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse“. Kant, Prolog. § 14, gegen Ende (p. 47).

Pflichten“ (Mor. p. 125), also die Begriffe des Söllens, der Pflicht, des Gebietens, des Gesetzes, seien in der Ethik gar nicht berechtigt und seien nur aus der theologischen Moral und dem Mosaischen Dekalog in sie fälschlich hineingelangt. So unleugbar und von Allen anerkannt die „ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns“ sei, „so wenig ist es dieser wesentlich, in der Form des Gebietens und Gehorchens, des Gesetzes und der Pflicht aufgefasst zu werden“ (Mor. p. 122). „Wer sagt euch, dass es Gesetze giebt, denen das menschliche Handeln sich unterwerfen soll?“ (Mor. p. 120). Wie käme der Mensch ganz von selbst auf den Einfall, „sich nach einem Gesetze für seinen Willen, dem dieser sich zu unterwerfen und zu fügen hätte, umzusehen und zu erkundigen? (Mor. p. 142.) Von einem Sollen rede man nur zu Kindern und zu Völkern in ihrer Kindheit, nicht aber „zu denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit sich angeeignet haben“ (Welt I, p. 320).

Das sind recht kühne und starke Behauptungen: um so schwächer sind Schopenhauer's Gründe für dieselben. (Siehe zu dem Folgenden Mor. § 4: Von der imperativen Form der Kant'schen Ethik.) Zwar nimmt er, um hier eine Entscheidung zu gewinnen, den ganz richtigen Ausgang (Mor. p. 120, unten), den Begriff des Sollens oder des Gesetzes oder der Vorschrift zu untersuchen, lässt aber diese Untersuchung, kaum begonnen und ganz unvollendet, wieder fallen. Er unterscheidet das bürgerliche Gesetz, welches auf menschlicher Willkür beruhe (besser wäre zu sagen: auf menschlicher Satzung, welche durchaus nicht rein willkürlich verfährt, sondern trotz mancher scheinbaren Willkürlichkeit im einzelnen doch im ganzen eben von den ethischen Normen sich bestimmen lässt und in ihnen ihre innerste Rechtfertigung findet) und das Natur- oder Causalitätsgesetz. Zu dem letzteren gehöre als eine besondere Form desselben auch das für den menschlichen Willen geltende

ausnahmslose und unverbrüchliche Gesetz der Motivation, welches besagt, dass jede Handlung nur in Folge eines zureichenden Motivs eintreten kann. Dies aber sei das einzige Gesetz für den menschlichen Willen, und ein anderes, wie etwa ein moralisches Gesetz, dürfe ohne Beweis nicht als vorhanden angenommen werden. -- Damit wird die Untersuchung über den Begriff des Sollens abgebrochen. Es bleibt also im Grunde bei der blossen Behauptung: Es giebt für den Willen nur das Gesetz der Motivation, und ein anderes darf ohne Beweis nicht angenommen werden. Ein solcher Beweis wird aber tatsächlich geliefert durch die Berufung auf das moralische Bewusstsein und dessen Werturteil, in welchem letzteren unmittelbar der Begriff der Verpflichtung oder des Sollens — wie wir weiter unten (§ 4) genauer sehen werden — enthalten liegt.

Schopenhauer scheint zu meinen: Wenn das Gesetz der Motivation das einzige für den Willen geltende Gesetz sei, so sei damit eo ipso das moralische Gesetz des Sollens ausgeschlossen, weil dasselbe dem Willen eine andere Gesetzmässigkeit, als das Gesetz der Motivation, auferlegen und also mit diesem in Conflict geraten würde. Diese Befürchtung ist aber ganz irrig. Das moralische Gesetz mit seinem Sollen hebt ja keineswegs das Naturgesetz der Motivation wie durch eine Ausnahmebestimmung auf, sondern soll ja gerade innerhalb und unter vollster Anerkennung desselben gelten. Niemand ausser dem erklärtesten Indeterministen, und am allerwenigsten Kant, bezweifelt, dass auch die sittlichen Handlungen durchaus nach der Notwendigkeit des Gesetzes der Motivation oder allgemeiner nach dem Causalgesetze geschehen. Das Causalgesetz ist das allgemeinste Gesetz für alles Geschehen überhaupt; alle besonderen Gesetze, welcherlei Art sie sein und für welcherlei Wirkungskreis sie gelten mögen, sind nur ebenso viele besondere Arten oder Anwendungen des allgemeinen

im Irrtum, soweit in demselben das eigentliche Moment des Irrsens geht, tatsächlich gar nicht gedacht ist und diese Lücke im Denken durch irgend welche, jedesmal psychologisch nachweisbare Störungen, die von etwas Anderem als dem Denken herrührten, verursacht worden ist. Die logischen Gesetze sind notwendig für das Denken, d. h.: wenn und soweit überhaupt gedacht wird, kann das Denken nur nach ihnen von statten gehen; aber sie haben keine Macht über die Sphäre des Denkens hinaus, sodass sie verhindern könnten, dass nicht auch zuweilen da, wo gedacht werden sollte, gar nicht gedacht wird, sondern ein Urteil sich bildet statt auf Grund der durch das Denken als zusammengehörig erkannten Vorstellungen, vielmehr auf Grund von bloss zusammengeratenen Vorstellungen, mag nun an solchem Halbdenken oder Nichtdenken, das an Stelle des Denkens sich einschmuggelt, eine Voreiligkeit und Flüchtigkeit des Gedankenablaufs oder eine Voreingenommenheit des Urteils oder eine schon falsche Ueberlieferung fertiger Denkresultate oder eine Fälschung durch die reproducirende und producirende Phantasie oder auch eine Beeinflussung seitens des Gefühles oder des Willens (der „Absicht“, die der „Einsicht“ entgegenwirkt) oder sonst dgl. die Schuld tragen.¹⁾ Aehnliches gilt auch von den ästhetischen Gesetzen und deren Notwendigkeit. Und in analoger Weise verhält es sich mit der moralischen Notwendigkeit. Die moralische, in dem Bewusstsein als solchen begründete Wertschätzung im ganzen wie in ihrer besonderen Ausgestaltung ist unvermeidlich, wenn überhaupt sie angestellt wird, wenn wirklich alle sonstigen Wertschätzungen bis zu dieser letzten, ursprünglichen Wertschätzung hin zurückverfolgt und nach ihr bemessen werden. Aber das schliesst nicht aus, dass auch sie Störungen und Hemmungen erfahren

¹⁾ Vgl. hierzu Wilhelm Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, Bonn 1878, § 32, p. 111—117, und zu dem Folgenden ebenda die Sätze von § 67, p. 254.

kann, die natürlich auch wieder psychologisch erklärbar und also auch ihrerseits notwendig sind. Der Einzelne bleibt leicht bei der sich ihm gerade bietenden Wertschätzung stehen, ohne sie wirklich consequent zu Ende zu führen und so vielleicht zu finden, dass sie mit andern, wichtigeren Wertschätzungen nicht zusammenbestehen kann. Frühe Gewöhnung des Denkens und Wollens in einer bestimmten, einseitigen Richtung, Macht der Beispiele, mangelnde Beweglichkeit der Vorstellungen, Gefühle und Wollungen, eine in dem Mechanismus der Seele begründete Unfähigkeit, selbst bei richtig gefühlter Wertschätzung dieselbe durch die Handlung gleich zu realisiren, — sind die Ursachen hiervon. Die menschliche Seele ist ja nicht etwas in jedem Punkte Fertiges und harmonisch Zusammenstimmendes. In ihr bestehen viele Regungen des Denkens, des Fühlens und des Wollens ganz friedlich neben einander, die, wenn sie nur völlig zu Ende gedacht, gefühlt und gewollt werden möchten, sich arg befehden und eine die andere vertreiben würden. Aufgabe der Erziehung und der Bildung des Einzelnen wie der Völker ist es erst, den Seeleninhalt durch Schlingung der verschiedenartigsten Beziehungen innerhalb desselben zu innerer Einheitlichkeit und Consequenz durchzubilden. So lange aber diese innere Zusammenstimmung noch unerreicht bleibt, ist es durchaus erklärlich, dass in Folge davon auch die sittliche Wertschätzung, obwol sie ihrer Natur nach unvermeidlich ist und obwol sich auch genug Hinweise auf sie bemerklich machen, dennoch im einzelnen Falle oft nicht vollzogen und gefühlt wird, oder auch, selbst wenn sie gefühlt wird, doch für das Handeln machtlos bleibt.

§ 3.

Schopenhauer sieht nicht nur — wie wir gezeigt zu haben glauben, mit Unrecht — in der geschehenden Uebertretung des moralischen Gesetzes einen Widerspruch gegen dessen unbedingte Notwendigkeit oder das absolute Sollen,

sondern er findet auch in diesem Begriffe selbst eine *contradictio in adiecto*. Ein jedes Sollen hat nach ihm Sinn und Bedeutung nur in Beziehung auf angedrohte Strafe oder versprochene Belohnung, durch welche es somit notwendig bedingt sei: daher ein absolutes oder unbedingtes Sollen einen Widerspruch in sich einschliesse (Mor. p. 123; vgl. Welt I, p. 320 und 620). — Das ist aber nichts als eine leere Behauptung. Es ist hier das moralische Sollen einfach ignorirt: dann bleibt freilich nur ein Sollen übrig, welches durch Strafe oder Belohnung bedingt ist, und welches dann natürlich auch moralisch wertlos ist. Was Schopenhauer's Behauptung als richtiger Kern zu Grunde liegt, ist nur dies, dass ein jedes Sollen, und also auch das moralische, eine Wertschätzung voraussetzt. Diese Wertschätzung aber braucht durchaus nicht nur auf Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Belohnung hinauszulaufen ¹⁾.

Nur ein bedingtes Sollen kennt Schopenhauer; darum weiss er auch nur von einer bedingten Pflicht. Das gegenseitige Verhältniss dieser beiden Begriffe bestimmt er so, „dass Sollen überhaupt auch auf blossem Zwange beruhen kann, Pflicht hingegen Verpflichtung, d. h. Uebnahme von Pflicht voraussetzt“ (Mor. p. 124). Genauer sei Pflicht „eine Handlung, durch deren blosse Unterlassung man einen Andern verletzt, d. h. Unrecht begeht“ (Mor. p. 220). Dies könne nur dadurch der Fall sein, dass der Unterlasser sich zu einer

¹⁾ Darnach ist auch die Stelle aus Locke (*An essay conc. hum. underst.*, bk. II, chap. 28, § 6; Schopenhauer selbst citirt irrtümlich zweimal chap. 33.) zu beurteilen, welche Schopenhauer (Mor. p. 33) zur Bekräftigung seiner Behauptung anführt. — Uebrigens ist die Voraussetzung bei Locke nach dem Zusammenhange der Stelle die, dass auch die moralischen Gesetze von einem *law-giver* herrühren, der nun, um diesen von aussen her vorgeschriebenen Gesetzen Gehorsam zu verschaffen, ihnen freilich ein *enforcement of good or evil, pleasure or pain, reward or punishment* anhängen musste, — eine Voraussetzung, welche nach unserer Meinung nie eine wirkliche Moral zu begründen im Stande ist.

solchen Handlung anheischig gemacht, d. h. eben verpflichtet habe. „Demnach beruhen alle Pflichten auf eingegangener Verpflichtung“ oder Uebereinkunft (Mor. p. 221). — Wenn aber Pflicht auf Verpflichtung und Uebereinkunft, also auf einem Verträge beruhen soll, so ist zu bedenken, dass, damit der Vertrag überhaupt als verpflichtend und bindend anerkannt werde, schon der Begriff der Verpflichtung und Verbindlichkeit, also auch der des moralischen Sollens — (der Vertrag soll gehalten werden) — vorher vorausgesetzt werden muss: sonst hat Verpflichtung und Vertrag überhaupt keinen Sinn. So liegt also in der Ableitung der Pflicht aus eingegangener Uebereinkunft gerade die Anerkennung des moralischen Gesetzes in imperativer Form, während Schopenhauer die letztere doch gerade bestreiten will.

Ueberdies hat Schopenhauer, um sich jene Ableitung zu ermöglichen, den Begriff der Pflicht selbst zu eng gefasst. Pflicht findet gar nicht nur da statt, wo eine Verpflichtung eingegangen worden ist. Dies ist nur ein engerer Sinn des Wortes, in welchem dasselbe allerdings gebraucht werden kann. So sprechen wir von Berufspflicht, Vertragspflicht, von pflichtmässig und pflichttreu im engeren Sinne. Aber die weitere Bedeutung, nach welcher jede moralisch lobenswerte Handlungsweise als Pflicht bezeichnet wird, ist ebenfalls durchaus dem üblichen Sprachgebrauche angemessen; man denke an Ausdrücke, wie: Pflicht der Nächstenliebe, Pflicht der Selbsterhaltung, Pflicht der Wahrhaftigkeit, Gewissenspflicht und viele andere. Und in diesem weiteren Sinne verwendet gerade Kant das Wort durchgehends. Die Abgrenzung der Begriffe „Pflicht“ und „Sollen“ aber wird gegen Schopenhauer, in Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauche, sich dahin bestimmen lassen, dass Sollen der allgemeinere Begriff ist, der noch gar kein specifisch moralischer Begriff zu sein braucht, wogegen Pflicht das moralische Sollen bezeichnet. Wird unter

Sollen speciell das moralische Sollen verstanden, so sind Sollen in diesem engeren Sinne und Pflicht durchaus Wechselbegriffe

§ 4.

Die Gründe, welche Schopenhauer gegen die Berechtigung des Begriffes des Sollens und speciell des absoluten Sollens in der Ethik vorbringt, haben sich also als nichtig und untriftig gezeigt. Es ist auch tatsächlich unmöglich, wenn anders die Ethik überhaupt noch Ethik bleiben und nicht etwa Psychologie oder Statistik werden soll, aus ihr den Begriff des Sollens, wie Schopenhauer es verlangt, rundweg hinauszuerwerfen. Man versuche es nur einmal ernstlich und consequent, den Begriff des Sollens mit seinen Verwandten aus der Ethik wegzudenken: schwindet dann nicht auch jede „ethische Bedeutsamkeit“ der menschlichen Handlungen? Kann dann überhaupt noch von moralisch Gut und Böse, von Recht und Unrecht gesprochen und ein Sinn mit diesen Worten verbunden werden? Was heisst gut, wenn wir nicht dazu denken, dass das Gute geschehen soll? Ist mit Beseitigung des Sollens nicht jeder moralische Wert der Handlungen, in welchem gerade das Wesen der ethischen Bedeutsamkeit besteht, völlig ausgetilgt? Denn Wertschätzung und Sollen sind Begriffe, die sich gegenseitig fordern und nicht von einander abgetrennt werden können.

Darum ist es auch nicht zu verwundern, sondern liess sich zum voraus erwarten, dass auch Schopenhauer, so sehr er den Begriff des Sollens in der Ethik mit Worten perhorrescirt, denselben doch insgeheim wieder sich einschleichen lässt, eben dadurch, dass er den Begriff des moralischen Wertes nicht entbehren kann. Zwar wird zuversichtlich behauptet, die Ethik habe, unbekümmert um alles Sollen, nur die Aufgabe, die Handlungen und Maximen der Menschen zu deuten und zu erklären und auf ihre letzten Gründe und Triebfedern zurückzuführen (Mor. p. 120; 195; Welt I, p. 321). Zu diesem Zwecke wird untersucht, „ob es überhaupt Handlungen giebt,

denen wir echten moralischen Wert zuerkennen müssen“ (Mor. p. 195), und als solche werden alle nicht egoistisch motivirten Handlungen befunden. (Vgl. auch Mor. p. 125: „Das Denken des moralischen Wertes oder Unwertes menschlicher Handlungen“, u. ö.) Mit Anerkennung eines moralischen Wertes ist aber implicite auch der Begriff des moralischen Sollens zugestanden. Denn in dem Begriffe der Wertschätzung liegt unmittelbar enthalten ein Streben nach Erreichung des Wertvollen, also ein Wollen, und damit weiterhin ein Sollen, sofern in diesem der Wille in der Consequenz seines Wollens sich selbst ein bestimmtes Verhalten vorschreibt. Jede Wertschätzung hat so unvermeidlich ein Sollen zur Folge, wie umgekehrt jedes Sollen eine Wertschätzung voraussetzt. Das Letztere zu verkennen und ein Sollen zu statuiren unter Abstraction von aller Wertschätzung, war der Fehler Kant's (vgl. oben Kap. IV, § 7, p. 63--65). Schopenhauer aber ist in dem entgegengesetzten Irrtum befangen, dass es eine Wertschätzung geben könne, ohne dass dabei von einem Sollen die Rede sei. In Wahrheit ist Eines begrifflich so unmöglich wie das Andere.

Man könnte meinen, es gäbe doch auch eine Wertschätzung ohne ein Sollen. Das ästhetisch Schöne z. B. gefalle und sei somit wertvoll, ohne dass daraus ein Sollen sich ergebe. Tatsächlich aber folgt daraus nur nicht ein unbedingtes Sollen, wol aber das bedingte Sollen: wenn überhaupt unser ästhetisches Urtheil befriedigt werden soll, so sollen die und die bestimmten Regeln und Gesetze innegehalten, die und die bestimmte Form des Ideals verwirklicht werden. Also nur so viel beweist dieses Beispiel, dass die Art des Sollens sich stets nach der Art der Wertschätzung richtet, auf die er sich gründet. Die Bedingung, die dieser etwa anhaftet (und die in der besonderen Beschaffenheit unseres Gefühles oder Beliebens besteht), überträgt sich auch auf das aus ihr resultirende

Sollen; andererseits, ist die Wertschätzung unbedingt oder absolut, so ist es auch das Sollen. Gibt es demnach eine Wertschätzung, die wir die ethische nennen, selbst wenn sie zunächst noch nicht absolut sein sollte, so giebt es auch ein, dann ebenfalls noch nicht absolutes, moralisches Sollen, nämlich dieses: wenn wir von unseren ethischen Wertbegriffen uns leiten lassen wollen, so soll so und so gehandelt werden; oder: in dem Masse wie unsere ethischen Wertbegriffe für uns gültig und bestimmend sind, in eben dem Masse sollen die und die Regeln des Handelns gelten. Auf der andern Seite, ist die ethische Wertschätzung eine absolute — wofür wir zunächst uns nur auf die Aussage des allgemeinen sittlichen Bewusstseins berufen, die jedoch durch die philosophische Untersuchung ihre Bestätigung finden kann, — so hat es die Ethik auch mit einem absoluten Sollen zu tun, nämlich diesem: die unbedingt geltenden, d. h. an kein subjectives Belieben oder Gefühl, sondern an das Bewusstsein als solches gebundenen ethischen Wertbegriffe sollen auch unbedingt realisirt werden.

Giebt es ethische Werte, so giebt es also auch ein Sollen, das auf Realisirung dieser Werte geht. Da Schopenhauer die ersteren zugesteht, so hat er damit gegen seinen Willen auch ein Sollen anerkannt. Und zwar hat er sogar ein absolutes Sollen damit eingeräumt. Denn „echter moralischer Wert“ der Handlungen besagt doch wol, dass solche Handlungen unbedingt wertvoll sind ¹⁾; eine unbedingte Wertschätzung aber involvirt auch ein unbedingtes Sollen.

¹⁾ Was Schopenhauer Mor. p. 161 und p. 166 gegen den Begriff eines unbedingten oder absoluten Wertes vorbringt, läuft gänzlich auf eine Heterozetese hinaus. Freilich enthält, was Schopenhauer geltend macht, jeder Wert die Relation einmal auf ein wertschätzendes Subject, welches ihn fühlt, und zweitens die Relation zu andern Werten, mit welchen er verglichen werden kann. Von diesen beiden Relationen wird aber — selbstverständlich — auch beim absoluten oder unbedingten Werte nicht abgesehen. Eine unbedingte Wertschätzung soll ja doch nicht frei in der Luft schweben, sondern sie ist die Wertschätzung

Die Handlungen von echtem moralischen Werte charakterisiren sich für Schopenhauer schliesslich als diejenigen, welche das Mitleid zur Triebfeder haben. Liegt darin nicht enthalten die Forderung, dass mitleidige Handlungen geschehen sollen? Oder soll wirklich absolut gar nichts daran liegen, ob sie stattfinden oder unterbleiben? Was hat es aber dann für einen Sinn, sie als die moralisch wertvollen hinzustellen? Doch damit gar kein Zweifel sei, so ist auch Schopenhauer selbst nicht im Stande, den Inhalt oder obersten Grundsatz der Ethik anders anzugeben als in der an Kant arg getadelten „imperativen Form“: „Neminem laede; imo omnes, quantum potes, iuva“. Und das liegt nicht etwa bloss an einer Ungeschicklichkeit Schopenhauer's, sondern es ist an sich unmöglich, die ethischen Normen anders als in der Form von Geboten, Vorschriften, in der Form des „Du sollst“ auszudrücken. In den blossen Worten könnte man das Gebot und das Sollen allenfalls umgehen, aber die Begriffe selbst lassen sich aus einer Ethik nicht hinauswerfen.

§ 5.

In den Einwüfen Schopenhauer's gegen den Begriff des Sollens liegt als der allein brauchbare Kern der Hinweis auf die Aufgabe, den Begriff des Sollens und der Pflicht einer genaueren Untersuchung zu unterziehen. Schopenhauer selbst

seitens eines Bewusstseins, welches dieselbe als zu seinem eigenen Begriffe gehörig erkennt, dergestalt, dass diese Wertschätzung allen andern Wertschätzungen (und nicht etwa bloss dieser oder jener, mit welcher sie zufällig einmal wirklich verglichen wird) ihrem Begriffe nach voransteht und also in diesem Sinne die höchste unter allen ist. — Gleichwol darf sie doch als „absolute“ Wertschätzung bezeichnet werden; denn keinen andern Sinn hat der Begriff des Absoluten, als dass dasjenige, was so benannt wird, seine Geltung unmittelbar und einzig an den Begriff des Bewusstseins anknüpft (vgl. oben p. 24).

Ähnliches gilt auch für die Begriffe „Zweck an sich“ und (unbedingte) „Würde des Menschen“, gegen welche Begriffe Schopenhauer an den citirten Stellen aus demselben Gedanken, wie gegen den Begriff des absoluten Wertes, sich ereifert.

nahm, wie wir sahen (p. 92 f.), einen Anlauf zur Lösung dieser Aufgabe, aber auch nur einen Anlauf. Kant aber ist über diesen wichtigsten und schwierigsten Begriff der Ethik, den Begriff des Sollens oder der Pflicht, ganz ohne Prüfung hinweggegangen. An den verschiedenen Stellen, wo bei Kant von der Pflicht und dem Sollen und dem damit zusammenhängenden Begriffe der Achtung gehandelt wird, vermissen wir doch eine eingehende Analyse dieser Begriffe. Von der Pflicht wird zwar eine Definition gegeben: „Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz“ (Grundl. p. 18): aber diese Definition setzt im Grunde doch das Definiendum wieder voraus. Denn „Notwendigkeit einer Handlung“ besagt hier doch nicht die Notwendigkeit des Geschehens, sondern die moralische Notwendigkeit, die Notwendigkeit des Sollens. Wir sind also von der Pflicht nur wieder auf das Sollen verwiesen; und um dieses ist es uns doch gerade zu tun. Schopenhauer hat Recht, wenn er (Mor. p. 136) in jener Kant'schen Definition nur eine Umschreibung des Gedankens sieht: „Pflicht bedeutet eine Handlung, die aus Gehorsam gegen ein Gesetz geschehen soll“. — Was das Sollen eigentlich bedeute und — was hiermit zusammenhängen wird — warum wir denn eigentlich sollen, auf diese Fragen erhalten wir bei Kant keine Antwort. Wir erfahren, was das moralische Gesetz sei (nämlich die Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit überhaupt, die in dem kategorischen Imperativ ihren Ausdruck findet), und dass dasselbe seinen Grund habe in der praktischen Vernunft, die es aus sich selbst hervorbringe. Damit ist aber noch gar nicht erwiesen, dass und weshalb wir denn nun den Geboten der reinen praktischen Vernunft uns fügen sollen.

Dieser Mangel in Kant's Ethik scheint darin seinen Grund zu haben, dass Kant das Sittengesetz nicht, wie es der Grundgedanke seiner Ethik eigentlich erforderte, unmittelbar an den Begriff der reinen Vernunft oder des Bewusstseins

knüpfte, sondern sich erst der Vermittlung des Begriffes der transscendentalen Freiheit bediente. Die transscendentale Freiheit ist der eigentliche Realgrund des Sittlichen, bis auf welchen wir dasselbe zurückverfolgen können; darüber hinaus aber reicht keine Spéculation mehr. Sie also muss auch irgendwie für das Sollen und dessen innersten Grund verantwortlich sein. Wenn wir das innerste Wesen und den Grund der Freiheit einsehen könnten, so würden wir darin wol auch den Grund des Sollens finden und überhaupt unser Interesse an der Moralität begreifen¹⁾. Aber hier ist eben unsere Erkenntniss zu Ende. Die Freiheit gehört in die intelligible Welt, in welche unser positives Wissen nicht mehr hinaufreicht. Die Denkmöglichkeit der Freiheit können wir zwar noch einsehen, aber wie Freiheit möglich sei, in dem Sinne, dass der Realgrund der Freiheit angegeben werden soll, das bleibt durchaus unerklärbar. Und damit ist denn auch die Einsicht in den Grund des Sollens abgeschnitten. Zudem steht die Freiheit für unsere Erkenntniss nicht unmittelbar und für sich selbst fest, sondern verdankt alle Gültigkeit und Realität, die wir ihr zuerkennen müssen, allein erst dem Sittengesetze. Daher kann man die Freiheit, obwohl sie den Realgrund des Sittengesetzes und damit auch den letzten Grund des Sollens in sich enthält, doch nicht dazu verwenden, aus ihr die Facticität des Sittengesetzes und den Grund des Sollens erst abzuleiten und für unsere Einsicht begreiflich zu machen. Es blieb vielmehr nach allem nur übrig, für das Sittengesetz und damit auch für das diesem anhaftende unbedingte Sollen eine unantastbare, in sich selbst begründete und nicht weiter zu rechtfertigende und ableitbare Facticität in Anspruch zu nehmen, für welche nur die Berufung auf das

¹⁾ „Die subjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen kann, einerlei.“ (Kr. pr. V. p. 90 f.)

allgemeine sittliche Bewusstsein frei stand. (Von der abweichenden Ansicht in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ — vgl. oben Kap. III, § 5 — sehen wir hierbei ab.) — Indessen hätte wenigstens die begriffliche Bedeutung des Sollens von Kant näher erläutert werden sollen.

Lassen wir nun aber von unserm eigenen Standpunkte aus die Vermittlung durch die transscendentale Freiheit fallen: dann ist in dem Begriffe des Bewusstseins als solchen unmittelbar eine unvermeidliche und darum allgemeingültige Wertschätzung als Grund des Sittengesetzes und ein ihr entsprechendes gleich unvermeidliches und unbedingtes Sollen nachweisbar, und dann ist weiter, weil der Begriff des Bewusstseins für sich ganz unbezweifelbar und feststehend, ja, das Allergewisseste von der Welt ist (und nicht, wie die transscendentale Freiheit, erst vom Sittengesetz her seine Legitimation sich zu holen braucht), auch die Facticität jener unvermeidlichen Wertschätzung (oder des Sittengesetzes) sowie des aus ihr folgenden absoluten Sollens wirklich bewiesen und abgeleitet, dann ist tatsächlich der letzte und tiefste Grund dafür aufgezeigt, dass und warum wir eigentlich sollen, und das Sollen braucht nicht, wie bei Kant, bloss auf das Zeugnis des sittlichen Bewusstseins hin angenommen zu werden.

So erscheint es denn allerdings möglich, hier noch einen Schritt über Kant hinauszugehen, einen Schritt aber, der ganz durch die innere Consequenz seines ethischen Grundgedankens vorgezeichnet ist. Es ist zwar richtig, — dies gilt gegen Schopenhauer — das Sittengesetz als Tatbestand zu nehmen und den Begriff des Sollens und genauer den des unbedingten Sollens als in dieser Tatsache unmittelbar mitgegeben zu betrachten; aber diese Tatsache kann auch stricte bewiesen werden. Ihre Anerkennung braucht nicht bittweise eingeholt zu werden, sondern sie lässt sich auch von Einem, der sie

sonst versagen möchte, durch den Rückgang auf den Begriff des Bewusstseins geradezu erzwingen. —

Eine weitere Ausführung des zuletzt angedeuteten Gedankens, die nur im Zusammenhange einer selbständigen Entwicklung der Principien der Ethik erfolgreich geschehen könnte, liegt gänzlich ausserhalb der Aufgaben und Grenzen der vorliegenden Abhandlung. Vielleicht finden wir künftig die Gelegenheit, einen Versuch nach dieser Richtung hin zu wagen.





Kant, Schiller, Vischer:

Ueber das Erhabene.

Von

Dr. Paul Schmidt.



MAX NIEMEYER
HALLE a. S.



I.

Welche Stellung die Kritik der Urtheilskraft in Kant's System einnimmt, kann ich billig übergehen; auch darf ich mich in Bezug auf die Untersuchungen über das Schöne kurz fassen. Es genügt zu bemerken, dass Kant vom Subject ausgehend mit einer Zergliederung des Geschmacksurtheiles beginnt. Nicht was da draussen schön sei, ist zu untersuchen, sondern die Art, wie wir von schönen Gegenständen erregt zu werden pflegen. Wenn wir etwas schön nennen, so sagen wir nichts vom Objecte aus, sondern bezeichnen nur die Wirkung des Gegenstandes auf unser Gemüth; wir fällen also nicht ein logisches, sondern ein aesthetisches Urtheil.

Betrachtet man das Geschmacksurtheil nach den vier Kategorien, so ergibt sich erstens, dass das Schöne im Gegensatz zum Angenehmen und Guten ohne Interesse gefällt.¹⁾ Zweitens verschafft uns zwar das Geschmacksurtheil keine Erkenntniss von dem Gegenstande, kann also nicht gleich dem logischen Urtheil Jedermanns Beistimmung postuliren, sinnt aber Jedermann diese Beistimmung an; und so ist schön, was ohne Begriff allgemein gefällt.²⁾ Drittens ist mit der Vorstellung des Schönen nicht der Begriff eines Zweckes verbunden, sondern Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.³⁾ Schliesslich nennt Kant schön, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird.⁴⁾

Nachdem so die Analysis des Schönen beendet ist, geht Kant zur Analysis des Erhabenen über. Auch das Erhabene

Anmerkungen: Citirt ist nach der Ausgabe von Hartenstein 1839.

¹⁾ S. 52. Kritik der Urtheilskraft. ²⁾ S. 62. ³⁾ S. 82. ⁴⁾ S. 87.

giebt keine Erkenntniss vom Objecte, sondern zeigt nur eine Stimmung unseres Gemüths an. Es ist dem Erhabenen und Schönen gemeinsam, dass sie für sich selbst gefallen, ebenso dass sie kein Sinnes-, noch ein logisch-bestimmtes, sondern ein Reflexionsurtheil voraussetzen.¹⁾ Bei beiden beruht ferner das Wohlgefallen auf dem freien Spiel der Erkenntnisskräfte, nur dass beim Schönen Einbildungskraft und Verstand, beim Erhabenen Einbildungskraft und Vernunft in ein Verhältniss treten. Daher sind auch beiderlei Urtheile einzelne, jedoch allgemeingiltig in Ansehung jedes Subjects.²⁾

Allein es sind auch namhafte Unterschiede zwischen beiden. Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden.³⁾ Dort war das Wohlgefallen mit der Vorstellung der Qualität, hier ist es mit der Vorstellung der Quantität verbunden. Bringt ferner das Wohlgefallen am Schönen direct ein Gefühl der Beförderung des Lebens mit sich, so ist beim Erhabenen hingegen die Lustempfindung eine indirecte, indem die Lebenskräfte zuerst gehemmt werden, um sich nachher um so stärker zu ergiessen. Es ist ein wechselweises Anziehen und Abstossen, d. i. eine negative Lust, welche Achtung genannt werden kann und im Unterschied vom Schönen mit Reizen unvereinbar ist.⁴⁾

Der wichtigste und innere Unterschied ist aber dieser: Die Naturschönheit zeigt Zweckmässigkeit in ihrer Form und macht an sich einen Gegenstand des Wohlgefallens aus, sie scheint gleichsam vorherbestimmt für unsere Urtheilskraft; das Erhabene hingegen entdeckt uns nichts von dieser (objectiven) Zweckmässigkeit der Natur, erscheint sogar zweckwidrig für unsere Urtheilskraft und kann überhaupt, da es nur Ideen der Vernunft trifft, in keinem sinnlichen Gegenstande enthalten sein; ein solcher ist nur tauglich, in uns die Vorstellung der Erhabenheit zu erregen.⁵⁾

Nun ist das Wohlgefallen am Erhabenen ebenso ein

¹⁾ S. 92. ²⁾ S. 92. ³⁾ S. 92. ⁴⁾ S. 93. ⁵⁾ S. 93.

Geschmacksurtheil, wie das Wohlgefallen am Schönen; untersucht man es daher nach dem Schema der vier Kategorien, so muss sich dasselbe Resultat ergeben: das Wohlgefallen am Erhabenen muss der Quantität nach allgemeingiltig, der Qualität nach ohne Interesse, der Relation nach subjective Zweckmässigkeit sein, und der Modalität nach die letztere als nothwendig vorstellig machen.¹⁾

Die Beurtheilung des Erhabenen aber geschieht nicht ohne eine Bewegung des Gemüths, welche durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniss- oder das Begehrungsvermögen bezogen wird, d. h. mit Beziehung auf das Object: wir haben ein mathematisch- und dynamisch-Erhabenes²⁾.

Vom Mathematisch-Erhabenen.

(S. 96 — 111.)

Erhaben ist, was schlechthin gross ist. Es ist ein Unterschied zu machen, ob etwas schlechtweg (simpliciter) oder schlechthin (absolute) gross ist; ebenso, ob etwas gross ist (magnitudo), oder eine Grösse (quantitas). Dass etwas eine Grösse sei, kann ich dem Dinge ohne weiteres ansehen; wie gross es sei, fordert eine Vergleichung mit anderen. Der Masstab, der dabei zu Grunde liegt, bedarf zu seiner Bestimmung wieder einer Vergleichung mit anderen Grössen, so dass alle Grössenbestimmung der Erscheinungen nicht ein absoluter, sondern ein Vergleichungsbegriff ist. Nennt man nun etwas schlechtweg gross, so scheint man gar keine Vergleichung im Sinne zu haben, wenigstens nicht mit einem objectiven Masse, weil nicht bestimmt wird, wie gross der Gegenstand sei. Trotzdem macht das Urtheil auf allgemeine Beistimmung Anspruch, indem es für Jedermann einen subjectiven Masstab voraussetzt, der dem reflektirenden Urtheil über Grösse zu Grunde liegen soll; er mag nun empirisch sein, wie etwa die mittlere Grösse der uns bekannten Menschen, Thiere u. s. w., oder ein a priori gegebener Masstab, der durch die Mängel des Subjects auf subjective Bedingungen der Darstellung in concreto eingeschränkt ist, wie die Grösse

¹⁾ S. 96. ²⁾ S. 96.

einer Tugend, der öffentlichen Freiheit in einem Lande u. s. f. Wenn nun gleich die Existenz eines derartigen Objectes für uns ohne Interesse ist, so erregt doch die blossе Grösse desselben eine zweckmässige Stimmung der Erkenntnisskräfte, welche als ein aesthetisches Wohlgefallen allgemein mittheilbar ist.

Nennen wir aber etwas schlechthin gross, d. i. erhaben, so ist klar, dass es keinen Masstab dafür ausserhalb giebt, sondern er liegt in ihm selbst; was schlechthin gross ist, trifft nur Ideen der Vernunft; nicht ein Gegenstand der Natur, sondern die Geistesstimmung ist erhaben. Und so giebt Kant die Formel: Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiset, das jeden Masstab der Sinne übertrifft. ¹⁾

Unser Messen geschieht durch Zählen, ist also logisch; wollen wir uns aber einen bestimmten Begriff von einer Grösse machen, so muss uns das Grundmass der Anschauung gegeben sein, d. h. alle Grössenschätzung der Natur ist aesthetisch, also subjectiv bestimmt.

Die mathematische Grössenschätzung geht bis in das Unendliche ohne Widerstand, nicht so die aesthetische. Es kommt dies aber daher: Um ein Quantum uns vorstellig zu machen, bedarf es zweier Handlungen: der Auffassung und Zusammenfassung. Erstere ist unbegrenzt, letztere hat ihr Maximum, nämlich das aesthetisch-grösste Grundmass der Grössenschätzung. Denn in der Auffassung geschieht es, dass an einer gewissen Grenze beim Weiterrücken die zuerst aufgefassten Theile verschwinden in der Einbildungskraft und so auf der einen Seite verloren geht, was auf der anderen Seite hinzukommt; es ist demnach für die Einbildungskraft in der Zusammenfassung ein Grösstes erreicht, über welches sie nicht übergreifen kann.

Worin liegt aber nun die subjective Zweckmässigkeit bei Beurtheilung eines erhabenen Gegenstandes, da er nicht nur der Wirkung durch die Form entbehrt, wie das Schöne

¹⁾ S. 100.

sie hat, sondern sogar unangemessen ist unserer Einbildungskraft?

In der Zusammensetzung, die zur Grössenvorstellung erforderlich ist, schreitet die Einbildungskraft ungehindert fort, indem sie der Verstand durch Zahlbegriffe leitet. Diese Grössenschätzung hat zwar einen objectiven Zweck, aber für die Urtheilskraft liegt nichts Zweckmässiges und Gefallendes darin. Auch ist hierbei die Einbildungskraft nicht bis zu ihrer Grenze getrieben, und es beeinflusst die richtige Schätzung nicht, ob als Einheit des Masses diese oder jene Grösse gewählt sei. Nun treibt uns aber die Vernunft, jene Theilvorstellung zusammenzufassen in eine Anschauung, sie als Totalität darzustellen, von welcher Forderung auch das Unendliche (Raum und verflossene Zeit) nicht ausgenommen ist.

Das Unendliche ist aber schlechthin gross. Es ist ein Widerspruch, es an einem Masstabe messen zu wollen; es überhaupt nur als ein Ganzes denken zu können, beweist, dass wir ein übersinnliches Vermögen besitzen. „Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt.“¹⁾ Dieses findet statt, wenn die Einbildungskraft nicht im Stande ist, ein zur Grössenschätzung taugliches Grundmass zu fassen und zur Grössenschätzung zu gebrauchen. „Nun ist das eigentliche unveränderliche Grundmass der Natur das absolute Ganze derselben, welches bei ihr als Erscheinung zusammengefasste Unendlichkeit ist. Da aber dieses Grundmass ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progresses ohne Ende); so muss diejenige Grösse eines Naturobjects, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (das ihr und zugleich unserm Vermögen zu denken zum Grunde liegt) führen, welches über allen Massstab der Sinne gross ist und daher, nicht sowohl den Gegenstand, als vielmehr die Gemüthsstimmung in Schätzung des-

¹⁾ S. 105.

selben, als erhaben beurtheilen lässt.“¹⁾ Es setzt also bei Beurtheilung des Erhabenen die aesthetische Urtheilskraft das Vermögen der Einbildungskraft in Beziehung zur Vernunft, um zu deren Ideen subjectiv übereinzustimmen. Nennt man nun Achtung das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, so wirkt die Unangemessenheit unserer Einbildungskraft zur Darstellung eines Gegebenen zu einem Ganzen, wie es die Vernunft fordert, Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir durch eine gewisse Subreption (Verwechslung einer Achtung für das Object statt der für die Idee der Menschheit in unseren Subjecte) einem Objecte der Natur beweisen.

Diese Unangemessenheit unserer Anschauung, ein Absolut-Ganzes als aesthetisches Grundmass zu befassen, (welches Unlust ist), zeigt uns, dass wir eine Vernunft besitzen, deren Ideen sich der sinnlichen Grössenschätzung entziehen; und dies bringt uns in die zweckmässige Stimmung (welches Lust ist), jeden Massstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden.

B. Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur.

(S. 111 — 118.)

„Die Natur im aesthetischen Urtheile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch-erhaben.“²⁾ Es muss uns also die Natur furchtbar erscheinen, ohne dass wir jedoch uns wirklich zu fürchten haben; wir denken uns bloss die Möglichkeit, dass eintretenden Falles unser Widerstand vergeblich sein würde. In Wahrheit darf uns Gefahr nicht drohen, weil wir sonst nicht zu einem freien Wohlgefallen bei der Betrachtung gelangen würden. Bei dem Gedanken der Unmöglichkeit nun, dass wir einem Gegenstande, der erhaben genannt wird, Widerstand leisten könnten, entsteht in unserem Gemüthe ein ähnliches Gefühl wie bei der Betrachtung des Mathematisch-Erhabenen. Die

¹⁾ S. 106. ²⁾ S. 111.

Unzulänglichkeit aber unserer physischen Macht veranlasst, dass wir eine Macht in unserem Gemüthe erkennen, über welche die Natur keine Gewalt hat; während der Mensch erdrückt zu werden scheint von den Massen, wird die Menschheit in uns nicht erniedrigt. Es wird eine Stimmung in unserem Gemüthe erweckt, welche alle äusseren Güter, welche der mächtige Gegenstand bedroht, für nichts achtet, dagegen unsere Erhabenheit als etwas hinstellt, was keiner rohen Gewalt unterworfen ist. „Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüthe enthalten, sofern wir der Natur in uns und dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfliesst) ausser uns, überlegen zu sein, uns bewusst werden können.“¹⁾

Streitet nun aber nicht mit diesem Begriff des Erhabenen, wenn wir Gott im Ungewitter u. dergl., als im Zorn, uns vorstellen, wo es doch Thorheit und Frevel sein würde, unsere Ueberlegenheit über die Wirkungen und gar die Absichten einer solchen Macht geltend machen zu wollen? Der Mensch, der in seiner Sünde Ursache findet, Gott zu fürchten, ist nicht in der Gemüthsverfassung, die zur Stimmung des Erhabenen erfordert wird; ist er aber sich seiner guten Gesinnung bewusst, „dienen jene Wirkungen der Macht in ihm die Idee der Erhabenheit dieses Wesens zu wecken, sofern er eine dessen Willen gemässe Erhabenheit der Gesinnung bei sich selbst erkennt und dadurch über die Furcht vor solchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche seines Zornes ansieht, erhoben wird.“²⁾

Zur Beurtheilung des Erhabenen scheint Kultur nicht bloss der aesthetischen Urtheilskraft, sondern auch der Erkenntnisvermögen, die zu Grunde liegen, erforderlich zu sein; und in der That wird dem rohen Menschen abschreckend erscheinen, was wir erhaben nennen. Allein man darf nicht übersehen, dass die Kultur den Keim bloss entwickelt, nicht aber erzeugt. Das Urtheil über das Erhabene hat seine Grundlage im Menschen, nämlich in seiner sittlichen Anlage,

¹⁾ S. 116. ²⁾ S. 115.

und hierauf gründet sich das Ansinnen auf Beistimmung, die wir zu fordern uns berechtigt fühlen. Mit dieser Exposition der Urtheile über das Erhabene der Natur ist nach Kant auch zugleich ihre Deduktion gegeben. „Denn, wenn wir die Reflexion der Urtheilskraft in denselben zerlegten, so fanden wir in ihnen ein zweckmässiges Verhältniss der Erkenntnissvermögen, welches dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) a priori zum Grunde gelegt werden muss und daher selbst a priori zweckmässig ist, welches dann sofort die Deduktion, d. i. die Rechtfertigung des Anspruchs eines dergleichen Urtheils auf allgemein-nothwendige Gültigkeit enthält.“ (Ha. S. 135.)

Was in den nun folgenden Anmerkungen zum Erhabenen Wichtiges enthalten ist, wird in der Kritik hervorgehoben werden.

Fragen wir, welche Momente Kant hervorhebt, um das Schöne vom Erhabenen zu trennen, so können wir ihm zunächst beistimmen, wenn er auf die verschiedenen subjektiven Vorgänge aufmerksam macht, welche sich beim Anschauen des Schönen als positive Lust, beim Anschauen des Erhabenen hingegen als negative Lust charakterisiren; dort ist das Gemüth in ruhiger Kontemplation, hier in bewegter Stimmung.

Dass das Wohlgefallen am Schönen mit der Vorstellung der Qualität, am Erhabenen aber mit der Vorstellung der Quantität verbunden sei, ist gemäss der ganzen Entwicklung der Begriffe für Kant richtig. Wenn Schasler hiergegen bemerkt, dass dadurch „die Möglichkeit eines qualitativ Erhabenen z. B. der Leidenschaft oder sittlichen Grösse geleugnet wird“, so ist dies ein unberechtigter Vorwurf. Kant hat zunächst Schönes und Erhabenes in ihren Hauptverschiedenheiten im Auge, und da gilt der Satz: „Alle Erhabenheit ist, mit dem Schönen verglichen, quantitativ“. (Vischer § 90.) Ferner lässt sich der Begriff der Quantität auch auf geistige Erscheinungen, auf die Begierden, die Leidenschaft u. s. w. anwenden¹⁾, und Kant spricht sich in ähnlichem Sinne

¹⁾ Vergl. Thiele, Logik S. 76; (Hegel, Encyclop. S. 199).

aus¹⁾. Wenn wir aber somit auch zugeben, dass die Kategorie der Quantität überall im Erhabenen mitbestimmend ist, so werden wir sie doch nicht als ein Hauptmerkmal für alle Fälle ansehen können, was sich auch später aus Vischer's Darstellung ergeben wird. Wenn aber nun gar Schasler Kant vorwirft S. 541: „Allein auch in dieser Beziehung ist er nicht konsequent. Er macht nämlich hinsichtlich des Gebiets des Geistes, wovon er ursprünglich das Erhabene ausschloss, einen Unterschied, indem er die Affekte den Leidenschaften gegenüberstellt,“ so ist hervorzuheben, dass nach Kant die Natur, da es Erscheinungen des äusseren und inneren Sinnes giebt, theils äussere (körperliche) theils innere (seelische, denkende) ist.²⁾

Ein weiterer Unterschied nach Kant ist der: „Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden“. (§ 23.) Die näheren Bestimmungen über diesen Punkt sind genauer bei Vischer zu finden, wir verweisen deshalb auf Seite 30—35.

„Der wichtigste und innere Unterschied aber des Erhabenen vom Schönen ist wol dieser: dass . . . die Naturschönheit eine Zweckmässigkeit in ihrer Form . . . bei sich führe und so an sich einen Gegenstand des Wohlgefallens ausmacht . . . der Begriff des Erhabenen der Natur . . . nichts Zweckmässiges in der Natur selbst, sondern nur in dem möglichen Gebrauche ihrer Anschauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmässigkeit in uns selbst fühlbar zu machen, anzeige.“ (§ 23) S. 95. Und wenn es dann weiter heisst: „Die Naturschönheit . . . erweitert . . . unsern Begriff von der Natur, nämlich als blossen Mechanis-

¹⁾ Uebrigens geht die Beurtheilung der Dinge als gross oder klein auf alles, selbst auf alle Beschaffenheiten derselben; daher wir selbst die Schönheit gross oder klein nennen, wovon der Grund darin zu suchen ist, dass, was wir nach Vorschrift der Urtheilskraft in der Anschauung nur immer darstellen (mithin ästhetisch vorstellen) mögen, insgesamt Erscheinung, mithin auch ein Quantum ist. (Kr. d. aesth. Urth. § 25, S. 99.)

²⁾ Erdmann, Gesch. d. Phil. III, S. 335.

mus, zu dem Begriffe von eben derselben als Kunst, welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet“, (§ 23, S. 94.) so sehen wir Kant am Garten der Metaphysik stehen, von seinen Geheimnissen trennt ihn das Gitter der Kategorien, nur ahnend schaut sein Auge durch die Schranken. Die zu scharfe Trennung von Verstand und Vernunft hindert auch hier wieder einmal ein tieferes Ergebniss. Wenn das Gefühl des Erhabenen für das Subject zweckmässig ist, so muss doch auch zugegeben werden, dass der Gegenstand, welcher dieses Gefühl erregt, wenn auch nicht in unmittelbarer, so doch in mittelbarer Weise insofern zweckmässig ist, als er dieses Gefühl zu erwecken vermag, und überdies ist die in diesem Gefühl thätige subjektive Vernunft ein Ausfluss einer allgemeinen objektiven Vernunft, an der sowohl das Schöne als auch das Erhabene Theil hat. Und so stimmen wir auch Vischer bei zu der Bemerkung: „Kant verrennt sich den Weg des Uebergangs durch die falsche Unterscheidung; dass das Schöne einen Verstandesbegriff (Zweckmässigkeit), das Erhabene einen Vernunftbegriff (Unbegrenztheit) in sich darstelle. — Die Zweckmässigkeit, die als innere sich selbst aufhebt, ist nicht ein Verstandesbegriff, sondern ein Vernunftbegriff.“ (§. 215.) Was das Erhabene mit dem Schönen gemeinsam hat, betrifft lediglich nur das Geschmacksurtheil, welches nach den vier Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität beim Erhabenen wie beim Schönen gleich bestimmt wird.

Die Bestimmungen nach Quantität und Modalität sind berechtigt, hingegen haben die anderen manche Angriffe erfahren, die ein näheres Eingehen verdienen.

Das aesthetische Wohlgefallen ist der Qualität nach ohne Interesse. Es ist ein Interesse im allgemeinen Sinne von dem Interesse, welches Schönes und Erhabenes nicht haben, zu unterscheiden. Letzteres ist: „ein Wohlgefallen, welches nicht bloss durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjekts mit der Existenz desselben bestimmt wird. (§ 5. S. 50.) Nun sagt Schasler S. 544: „Kant definirt nun das

Interesse ganz korrekt als ‚die Lust an der Existenz‘ eines Gegenstandes und bemerkt, dass, um mit dem Wohlgefallen der blossen Reflexion über einen Gegenstand noch eine Lust an der Existenz desselben verknüpfen zu können, der Geschmack ‚allererst mit etwas Anderem verbunden vorgestellt werden‘ müsse. Jedenfalls kann also doch, ob nun direkt oder indirekt, der Geschmack, d. h. das Wohlgefallen am Schönen mit Interesse verbunden werden. Dieser Widerspruch ist nicht aus dem Wege zu räumen“. Allerdings! weil keiner da ist. Es ist kein Widerspruch, dass das Schöne (ein schöner Mensch) gut sei.

Es sei noch erwähnt, dass Kant unter Interesselosigkeit nicht eine absolute versteht¹⁾.

Der Relation nach ist das Wohlgefallen am Erhabenen subjektive Zweckmässigkeit. Ueber den Zweckmässigkeitsbegriff haben wir schon gesprochen; es ist hier noch ein Vorwurf Zimmermann's zu widerlegen. Die subjektive Zweckmässigkeit ruht bekanntlich auf der Harmonie der Seelenkräfte, und darüber heisst es zunächst in Bezug auf das Schöne bei Zimmermann S. 412: „Wir fragen, ob es die Harmonie der Seelenkräfte, oder nicht vielmehr nur ihre Harmonie überhaupt sei, die als Grund des Gefallens auftritt. . . . Um eine Lust daran zu fühlen, dass ihre Kräfte sich in Harmonie befinden, scheint es überdies nöthig, dass die Seele die Harmonie schon für etwas Werthvolles und Gefallenerregendes ansehe, weil ihr sonst der Umstand, dass ihre Kräfte in diesem Zustand sich befinden, ziemlich gleichgültig sein müsste.“ Gefällt denn aber der abstrakte Begriff für sich, oder gefällt etwas deshalb, weil es im Gefühlszustande Harmonie hervorruft? Vergl. auch Lotze²⁾. Beim Erhabenen sucht Zimmermann auch auf eine objektive Bestimmung zu

¹⁾ Kant, Anm. zu § 29, S. 132.: „Es ist auch nicht zu leugnen, dass alle Vorstellungen in uns, sie mögen objektiv bloss sinnlich, oder ganz intellektuell sein, doch subjektiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich Beides auch sein mag, verbunden werden können, weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens afficiren.“

²⁾ Lotze, Aesthetik S. 64.

kommen S. 416: „Auch hier ist es nicht, wie Kant ausdrücklich anmerkt, die Qualität der Vernunftbestimmung, sondern einzig deren Quantität, die Bewunderung erregt. Nicht weil sie praktische Vernunft, sondern weil sie die absolute Totalität ist, fühlen wir uns in ihrem Bewusstsein über alle Grösse der Natur und der Sinne erhaben. Das Wohlgefallen erregende ist demnach das reine Grössenverhältniss, bei dem die Beschaffenheit der in Vergleich gesetzten Glieder abermals gleichgültig ist.“ Der höhere Werth (höher ist eine quantitative Bestimmung) der Vernunft und Freiheit rührt daher, weil Vernunft und Freiheit andere Qualia sind als Objekte der Natur. Und S. 418: „Und wo nicht eine jedes denkbare Mass überschreitende Grösse im Objekte sich ankündigte, da würde auch das Subjekt seiner dennoch überlegenen Fähigkeit nicht inne werden“. Bezweifelt dies etwa Kant? „Das Subjekt besitzt diese Grösse, das Objekt regt die Erkenntniss desselben im Subjekte an; für das aesthetische Wohlgefallen ist der erste Umstand zunächst gleichgültig. Woran die überlegene Grösse sich immer zeigen möge, ihre Ueberlegenheit ist es, die gefällt.“ Nicht das Quantitative als solches berechtigt zum aesthetischen Wohlgefallen, sondern nur, sofern es in einem bestimmten Verhältniss zum anschauenden Subjekte steht.

Kant theilt das Erhabene, indem die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniss- oder das Begehungsvermögen bezogen wird, in ein mathematisch- und ein dynamisch Erhabenes ¹⁾ der Natur. Hebt man die subjective Seite der Auffassung hervor — wie sie Schiller betont — so würde der Spielraum grösser sein; in ihrer objectiven Fassung aber würde man ohne Zwang viele Erscheinungen des Erhabenen nicht subsumiren können. So kann man das Erhabene des guten Willens auf seiner höchsten Stufe, wo im bewussten Zusammenhange mit dem Absoluten eine freie Entscheidung

¹⁾ Vischer §. 96: „Es fehlt das weitere Moment, dass die Kraft als solche (in ihrem Unterschied vom Geiste) ein besinnungsloses ist . . . Daher fürchten wir uns weit mehr, wenn wir einem Raubthiere, als wenn wir einem bewaffneten Menschen gegenüberstehen.“

für das Gute getroffen wird, nicht mehr als dynamisch erhaben beurtheilen. Merkwürdig ist, das Kant das Erhabene der Zeit nicht erwähnt, da ihn doch beim mathematisch Erhabenen die Zahlen beschäftigen und Zahl und Zeit bei Kant Verwandtschaft haben. Jedenfalls hat er es stillschweigend unter das mathematisch Erhabene subsumirt und hielt keine besondere Eintheilung für nöthig. Den Eindruck, den das Erhabene der Zeit auf ihn gemacht, schildert er in verschiedenen Schriften. (Vgl. Beobachtungen über das Gefühl d. Sch. u. Erhab. Ha. S. 383. B. VII): „Haller's Beschreibung von der künftigen Ewigkeit flösst ein sanftes Grausen, und von der vergangenen starre Bewunderung ein“. Lotze aber möchte überhaupt die Unterschiede nicht gelten lassen, denn: „Keine Ausdehnung giebt es, die nicht eben indem unsere Einbildungskraft sie zu durchlaufen und zusammenzufassen sucht, uns als sich selbst lebendig ausdehnende Kraft erschiene. So fällt das mathematisch Erhabene unter das Dynamische“. (S. 327). — Begrifflich bleibt doch der Unterschied. Wir verweisen auf Vischer, der das Erhabene des Raumes und der Zeit auch trennt und beide im Erhabenen der Kraft vereint, indem dieses jene Formen sowohl in sich trägt als auch über sie hinaus ist. Vischer wirft aber Kant einen anderen Mangel vor: „Die Frage aber, ob denn nicht das Erhabene des Geistes, sinnlich erscheinend, eine eigene und höhere Form des Erhabenen begründen müsse, wirft Kant gar nicht auf. Der geheime Grund davon ist offenbar, dass hier seine psychologische Theorie von der Subreption nicht anzubringen gewesen wäre; und dies mag ihm als tieferer Grund auch bei der Ausschliessung der organischen Natur schon vorgeschwebt haben, denn hier ist zwar ein Leihen noch nöthig, aber in ungleich minderem Grade.“ (§ 89.) Dass Kant seine Untersuchungen zunächst auf die rohe Natur einschränkt, geschieht lediglich, um die aesthetischen Bestimmungen möglichst rein festzustellen¹⁾. Das Erhabene des Geistes hat

¹⁾ „Man muss darauf Acht haben, dass in der transrendentalen Aesthetik der Urtheilskraft lediglich von reinen aesthetischen Urtheilen die

nach ihm inneren Zusammenhang mit dem Sittlichen, ist also mit einem Interesse verbunden. Mir scheint daher der Grund zuletzt in dem Mangel zu liegen, dass Kant, um seine Bestimmungen rein zu halten, oder vielmehr durch seinen ganzen Standpunkt gehindert, den inneren Zusammenhang von Gehalt und Form nicht in das richtige Licht gestellt hat¹⁾. An Stellen, wo er zu solchen Bestimmungen kommen könnte, wird immer der formale Begriff der subjektiven Zweckmässigkeit herangezogen. Vischer's Erklärung hingegen scheint mir nicht das Richtige zu treffen. Subreption ist nach Kant „Verwechselung einer Achtung für das Objekt, statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjekte“ (§ 27. S. 10). Wir müssen aber die Bestimmung Kant's, dass das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung sei, dahin vertiefen, dass es im letzten Grunde Achtung vor dem Absoluten ist. Und nun fragen wir auf Kant'schem Standpunkte: Ist beim Anschauen eines erhabenen Subjekts nicht ebenfalls die Achtung vor der Idee der Menschheit in unserem Subjekte? Steht ja doch das subjektiv Erhabene für den Betrachtenden auf derselben Stufe wie das objektiv Erhabene. Auch in uns selbst ist diese Zweifelt zwischen dem zum Bewusstsein erhobenen Gefühl des Erhabenen und demjenigen Zustande (Ereignisse), welches die Grundlage dieses Gefühls bildet. Denn klares Denken ist nie Identität von Denken und Sein²⁾.

Rede sein müsse, folglich die Beispiele nicht von solchen schönen oder erhabenen Gegenständen der Natur hergenommen werden dürfen, die den Begriff von einem Zwecke voraussetzen.“ (Kr. d. a. U. Anm. zu §. 29 S. 122.) Eben das ist von dem Erhabenen und Schönen in der Menschengestalt zu sagen.“ (ebendasselbst S. 123.)

¹⁾ „Gegen diese Schönheit (Schönheit des Menschen) ist Kant nicht ganz gerecht gewesen; fast könnte man hier bei ihm einen Nachklang aus der Kindheit der deutschen Aesthetik finden: reine Schönheit ist ihm nur das inhaltlere Formenspiel der Eindrücke in Raum und Zeit, und gegen diese reine Schönheit zeigt er eine sehr merkliche Geringschätzung; was er dagegen höher achtet: die Schönheit des Bedeutungsvollen, das möchte er am liebsten gar nicht mehr zur Schönheit rechnen, um es aus einem besseren Rechtsgrunde hochzuachten.“ (Lotze, Aesth. S. 59)

²⁾ Vergl. Thiele, Logik §. 7.

Weiter sagt Vischer S. 325: „Hier (beim dynamisch Erhabenen) wird also die Selbstschätzung der Unendlichkeit des Willens in uns, der Freiheit, dem Objekte, der endlichen Kraft untergeschoben. Kant bemerkt nicht, dass er dadurch nicht nur im Momente der Erhebung oder Lust ganz aus der vorliegenden Sphäre herausgeht, sondern dass er auch das Moment der Unlust, das Erliegen vor der Grösse nämlich und die Furcht, und hiemit den ganzen Gegenstand aufhebt. Eine Täuschung ist da, aber wenn ich mich einmal auf sie besonnen habe, wenn ich mich erinnere, dass wahre Unendlichkeit nur in meinem Geiste ist, so hat Furcht und Erliegen ein Ende. Kant will das Furchtbare erklären und erklärt, dass wir uns nicht zu fürchten brauchen“. Kant hat nicht die Stimmung beschreiben wollen, sondern nur die Kräfte, die dabei thätig sind. Und liegt nicht darin, dass Kant von der Subreption spricht, dass er an die Täuschung gedacht hat beim Gefühl des Erhabenen, eine Täuschung, die es eben bleibt, so lange das reine Wohlgefallen andauert? Auch gehört hierher ein Vorwurf Lotze's: „Dass solche Unendlichkeit nicht eine leere Vorstellung, nicht eine Unerreichbares ist, sondern dass sie als Wirkliches in der Wirklichkeit Platz nimmt, diese verehrungsvolle Freude an der Realität des Grossen liegt dem Gefühl des Erhabenen allgemeiner zu Grunde als jene Beziehung des Sinnlichen auf einen Massstab, der seine Grösse vernichtet“. (S. 326.) Es liegt in „verehrungsvoll“ unleugbar die Beziehung zur Negation unserer Sinnlichkeit, also wird im menschlichen Geiste der Grund zur Freude zu suchen sein, allerdings, wie wir zugeben, ein Geist, der sich der Natur verwandt fühlt.

Weiter heisst es bei Vischer: „Die Täuschung setzt sich im subjektiven Eindrücke vielmehr dahin fort, dass das Subjekt nicht nur die endliche Unendlichkeit des Gegenstandes mit der wahren, geistigen verwechselt, sondern umgekehrt, wenn es hierauf mit dem Gegenstande zusammenfliesst, auch diese seine eigene Unendlichkeit wie eine massenhafte, sinnlich bestimmte fühlt. Wir halten es mit dem Sturm, schwimmen in diesem Strom in's Unendliche hinaus u. s. f.“ (S. 325.)

Diese elementare Stimmung existirt allerdings, sehnüchtig breitet man die Arme aus, die Natur zu umfassen; freundlich Element klingt es in uns; kühn schreitet der Blick den Berg hinan, das Auge möchte den Himmel schauen; man geht gleichsam den majestätischen Gang der Sonne mit u. s. w. Dies hervorgehoben zu haben, ist ein unleugbares Verdienst Vischer's, aber Kant's Bestimmung bleibt doch bestehen. Nehmen wir ein Beispiel: Wir stehen vor hohen Gebirgsmassen, welche zuerst ein Gefühl hervorrufen, als könnten sie uns erdrücken; dann aber folgt eine Erhebung, wir wachsen mit den Bergen gleichsam in den Himmel hinein; so bleibt doch immer das erste, dass die scheinbare Unendlichkeit des Objekts Anklang findet im Subjekte, das in Wahrheit ein Unendliches in sich hat. Kant widerspricht es demnach nicht, sondern es ist nur eine beachtenswerthe Erläuterung. Auch wollen wir auf eine Bemerkung Kant's hinweisen ¹⁾.

Eine Stelle, die hierher gehört, möchten wir zum Schluss noch hervorheben, weil sie uns charakteristisch für Kant zu sein scheint. (S. 11 dieser Arbeit.) Dort verwirft er die Subreption ausdrücklich als Thorheit und Frevel und hätte nun Gelegenheit gehabt, die subjektiven Schranken zu durchbrechen, aber er findet einen Ausweg in der gottgefälligen Gesinnung. Aber hier liegt doch etwas Tieferes zu Grunde, nämlich das Bewusstsein, dass wir Gottes Kinder sind. Kann doch auch der Bösewicht in solchen Momenten sich erheben. Man denke nur an den Verbrecher am Kreuz. — Hier ist der Tod die Erscheinung eines höheren Willens.

Was Kant von dem Erhabenen des Subjekts bringt, ist nur wenig, enthält jedoch Beachtenswerthes. Das Wichtigste wird bei Betrachtung Schillers hervorgehoben werden.

Heben wir zum Schluss noch einmal die Hauptmomente

¹⁾ Das Gefühl der Unerreichbarkeit der Idee durch die Einbildungskraft ist selbst eine Darstellung der subjektiven Zweckmässigkeit unseres Gemüths im Gebrauche der Einbildungskraft für dessen übersinnliche Bestimmung und nöthigt uns, subjectiv die Natur selbst in ihrer Totalität, als Darstellung von etwas Uebersinnlichen zu denken, ohne diese Darstellung objektiv zu Stande bringen zu können. (Anm. zu §. 29, S. 120.)

heraus, so vermissten wir zunächst einen inneren wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Schönen und Erhabenen; was hingegen als ihr „innerer“ Unterschied angegeben wurde, konnten wir nicht stichhaltig finden. Auch die Eintheilung in mathematisch und dynamisch Erhabenes schien uns nicht erschöpfend zu sein, und eine metaphysische Begründung des Tragischen liess sich von Kant nicht wohl erwarten. Was schliesslich die Feststellung der subjektiven Vorgänge bei Anschauung des Erhabenen betrifft, so konnten wir Kant bestimmen und gegen Einwürfe vertheidigen, empfanden aber als einen Mangel, dass Kant das Subjekt abgesondert für sich betrachtet, während es doch als Ausfluss einer allgemeinen objektiven Vernunft aufzufassen ist; und erst, wenn wir dieses festhalten, lassen sich viele Schwierigkeiten in der Kritik der Urtheilskraft heben.

Wie steht nun Schiller zu Kant und vor allem in Bezug auf diese Hauptfragen?

II.

Für uns kommen hauptsächlich folgende Abhandlungen in Betracht:

- 1) Ueber das Erhabene. (Sch. W. XII. S. 281—301.)
- 2) Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände. (Sch. W. XI. S. 460—483.)
- 3) Ueber das Pathetische. (Sch. W. XI. S. 383—414.)
- 4) Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen. (Sch. W. XI. S. 415—432.)
- 5) Ueber die tragische Kunst. (Sch. W. XI. S. 433—459.)
- 6) Ueber Anmuth und Würde. (Sch. W. XI. S. 313—382.)¹⁾

„Kein Mensch muss müssen“. Der Wille ist der Geschlechtschrakter des Menschen, und es ist seiner unwürdig, Gewalt zu erleiden; er fordert daher Befreiung von jeglicher Gewalt, ist aber umgeben von überlegenen Kräften. Dass er dennoch seine Freiheit zu behaupten vermag, dazu befähigt ihn die Kultur. Sie macht ihn freientweder realistisch, indem der Gewalt Gewalt entgegengesetzt wird, oder idealistisch, indem sie den Menschen fähig macht, aus der Natur herauzutreten und die Gewalt dem Begriffe nach zu vernichten, d. h. sich freiwillig zu unterwerfen. Diese Resignation erfordert aber schon eine grössere Klarheit und Energie, als sie dem Menschen eigen zu sein pflegt. Glücklicher Weise ist nicht bloss in seiner rationalen Natur eine moralische Anlage, sondern auch in seiner sinnlich vernünftigen eine ästhetische Tendenz dazu vorhanden. Zwar macht uns schon die Schönheit bis zu einem gewissen Grade von der Sinnlichkeit frei, indem die sinnlichen Triebe mit dem Gesetze der Vernunft

Ann. ¹⁾ Citirt ist nach der Ausgabe von Cotta 1847.

harmoniren, aber erst das Erhabene hebt uns über die Macht der Natur, weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen Einfluss haben. Das Gefühl des Erhabenen ist eine Zusammensetzung von Wehsein und Frohsein. Da nun derselbe Gegenstand nicht in zwei entgegengesetzten Verhältnissen zu uns stehen kann, so müssen wir selbst in zwei entgegengesetzten Verhältnissen zu ihm stehen: in dem Gefühl des Erhabenen äussert sich unsere moralische Selbstständigkeit, wir erfahren, dass der Zustand unseres Geistes sich nicht nothwendig nach dem Zustande des Sinnes richtet.

Das Erhabene kann in zweifacher Beziehung zu uns stehen: entweder übersteigt es unsere Fassungskraft, und wir erliegen bei dem Versuch, uns ein Bild oder einen Begriff von ihm zu bilden, oder es droht unserer Lebenskraft, indem unsere Macht als nichtig verschwindet. Was ist es aber, was uns trotz des peinlichen Gefühls unserer Grenzen immer wieder anzieht? „Wir ergötzen uns an dem Sinnlich-Unendlichen, weil wir denken können, was die Sinne nicht mehr fassen und der Verstand nicht mehr begreift. Wir werden begeistert von dem Furchtbaren, weil wir wollen können, was die Triebe verabscheuen, und verwerfen, was sie begehren. . . . Und so hat die Natur sogar ein sinnliches Mittel angewendet, uns zu lehren, dass wir mehr als bloss sinnlich sind Und dies ist eine ganz andere Wirkung als durch das Schöne geleistet werden kann — durch das Schöne der Wirklichkeit nämlich, denn im Idealschönen muss sich auch das Erhabene verlieren“. Bei dem Schönen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit zusammen, beim Erhabenen hingegen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit nicht zusammen. Was hier den physischen Menschen niederdrückt, ist für den moralischen Menschen Veranlassung zur Erhebung. Ein Mensch, der alle die Tugenden besitzt, die einen schönen Charakter ausmachen, würde sich schlecht auf seinen Vortheil verstehen, wenn er lasterhaft sein wollte. Wir brauchen nicht erst tiefer zu gehen, um seine Handlungen zu begreifen, schon die Sinnenwelt erklärt das ganze Phänomen seiner Tugend. Uebt aber derselbe Mensch im grössten Unglück noch die

nämlichen Tugenden, so müssen wir, den Grund seiner Handlungen jenseits dieser Weltordnung suchen. So führt uns das Erhabene aus dieser Welt und reisst plötzlich und durch eine Erschütterung den selbstständigen Geist aus der Sinnlichkeit heraus.

„Aber nicht bloss das Unerreichbare für die Einbildungskraft, das Erhabene der Quantität, auch das Unfassbare für den Verstand, die Verwirrung kann, so bald sie in's Grosse geht und sich als Werk der Natur ankündigt (denn sonst ist sie verächtlich), zu einer Darstellung des Uebersinnlichen dienen und dem Gemüth einen Schwung geben.“

Das Chaos in den Erscheinungen der Natur, welches aller Regeln spottet und dem Verstande unfassbar ist, ist ein treffendes Sinnbild für die Vernunft, welche in dieser wilden Ungebundenheit ihre eigene Unabhängigkeit dargestellt findet.

Noch gewaltiger aber, als die Betrachtung der sinnlich unendlichen, wirkt auf uns die Betrachtung der furchtbaren und zerstörenden Natur. Es kann der Mensch durch Schicksalsschläge in solche Bedrängniss kommen, dass es kein anderes Mittel giebt, der Macht der Natur zu widerstehen, als sich moralisch zu entleiben. Oft überrascht den Menschen das Unglück und findet ihn nicht vorbereitet zum Kampfe, das künstliche Unglück des Pathetischen hingegen findet ihn in voller Rüstung. Da es bloss eingebildet ist, gewinnt die Vernunft Zeit, ihre Selbstständigkeit zu behaupten, und es kann geschehen, dass durch öftere Wiederholung der Rührung durch das Pathetische die Moral des Menschen so gestärkt wird, dass er vermag, das wirkliche Unglück in eine erhabene Rührung aufzulösen. „Die Fähigkeit des Erhabenen zu empfinden, ist also eine der herrlichsten Anlagen in der Menschennatur, die sowohl wegen ihres Ursprungs aus dem selbstständigen Denk- und Willensvermögen unsere Achtung, als wegen ihres Einflusses auf den moralischen Menschen die vollkommenste Entwicklung verdient. Das Schöne macht sich blos verdient um den Menschen, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm. Das Erhabene muss zu dem Schönen hinzukommen, um die ästhetische Erziehung zu einem

vollständigen Ganzen zu machen . . . Nun stellt zwar die Natur für sich allein Objekte in Menge auf, an denen sich die Empfindungsfähigkeit für das Schöne und Erhabene üben könnte; aber der Mensch ist hier von der Kunst besser bedient . . . Da der ganze Zauber des Erhabenen und Schönen nur in dem Schein und nicht in dem Inhalt liegt, so hat die Kunst alle Vortheile der Natur, ohne ihre Fesseln mit ihr zu theilen.¹⁾

Schiller's Eintheilung des Erhabenen, welches er entweder zur Fassungskraft oder Lebenskraft in Beziehung setzt, ist ganz im Sinne Kant's; unter das erstere zählt er noch das Erhabene der Verwirrung. Der Mangel einer Zweckverbindung in grossartigen Erscheinungen der Natur, ein Mangel unfassbar dem Verstand, soll ein Sinnbild sein für die reine Vernunft, die in der Ungebundenheit der Natur ihre eigene Unabhängigkeit dargestellt finde. Diese Erörterung scheint mir nicht glücklich zu sein. Es ist anzunehmen, dass, wo man Verwirrung sieht, man an die zu Grunde liegende Ursache, an die Kraft denkt, so dass wir also auf die Lebenskraft hingewiesen werden; und damit würde auch die etwas äusserliche Parallele der Ungebundenheit der Natur und der Independenz der Vernunft eine tiefere Begründung erfahren müssen.

Die „negative Lust“ beim Gefühl des Erhabenen wird als ein Wehsein und Frohsein bezeichnet und noch sehr fein bemerkt, dass das Erhabene den Geist plötzlich aus der Sinnlichkeit herausreisse²⁾.

Wichtiger erscheint uns die Aeusserung, dass bei dem Schönen Vernunft und Sinnlichkeit zusammenstimme, beim Er-

¹⁾ Wir haben einen Auszug aus der Abhandlung: „Ueber das Erhabene gebracht, weil sie die Grundlage für diese Untersuchungen bildet. Die Stellen, welche aus den anderen Abhandlungen wichtig sind, sind citirt.

²⁾ „Vischer S. 224: „eine Bewegung (der Idee), welche häufig, aber objektiv betrachtet keineswegs immer, sich als ein plötzliches Hervorbrechen darstellen muss.“

haben entgegen nicht. Es ist also hier nicht die scharfe Trennung von Verstand und Vernunft gemacht, wodurch ein Schritt vorwärts gethan ist zur Vereinigung des Schönen und Erhabenen; ja es heisst sogar, dass sich im Idealschönen auch das Erhabene verlieren müsse. Man könnte hierin eine Verwandtschaft mit Vischer finden, indem das Idealschöne als ein Schönes gefasst werden kann, in dem der Gegensatz des niedrig Schönen und Erhabenen aufgehoben ist. Eine nähere und genauere Erörterung aber über dieses Idealschöne giebt Schiller nicht; auch war bei ihm wohl das Ansehen Kant's zu gross, als dass er einen ernstlichen Versuch zur Vereinigung beider hätte machen können; schon die erste Bedingung dazu, nämlich das Schöne als „inhaltsvollen Schein“ zu bestimmen, hat Schiller zwar zu erfüllen gesucht, aber von Kant beeinflusst wenigstens begrifflich nicht ganz erfüllt ¹⁾).

Ueber das Erhabene handelt ferner der Aufsatz: „Zerstreute Betrachtungen über verschiedene aesthetische Gegenstände“. Hier schliesst sich Schiller noch enger an Kant an. Die Unterscheidungen des Angenehmen, Guten, Erhabenen und Schönen bringen nichts Neues. Hervorzuheben ist nur, dass uns der wirkliche Aktus eines Verbrechens in der Darstellung gefallen könne, dass überhaupt gleichgiltige, ja selbst niedrige und abschreckende Gegenstände zu interessiren auffangen, sobald sie sich entweder dem Ungeheuren oder dem Schrecklichen nähern. Bei Kant könnte man kaum eine Möglichkeit zur Einfügung des Bösen finden; hier ist ein weiterer Schritt dazu gethan, ja sogar das Hässliche scheint hier schon gestreift zu sein. --- Hatten wir bei Kant das Erhabene der Zeit vermisst, so macht Schiller sogar die Eintheilung: „Alle sinnlichen Grössen sind entweder im Raum (ausgedehnte Grössen) oder in der Zeit (Zahlgrössen) . . . Die Zahlgrösse ist nur insofern, als ich sie in eine Raumgrösse verwandle, erhaben“. Schiller denkt aber hier nur an das

¹⁾ Man vergl. hiermit, was Lotze S. 87—111 sehr feinsinnig abhandelt. Ferner: „Ueber aesthetische Erziehung des Menschen“ Brief XVI. Band XII. S. 63.

Messen, nicht daran, dass z. B. ein alter Baum auch ein langes Stück Zeit ist¹⁾).

Es werden noch einige Beobachtungen in dem Aufsätze mitgetheilt, von denen folgende hervorgehoben zu werden verdienen: „Höhen erscheinen durchaus erhabener als gleich-grosse Längen, wovon der Grund zum Theil darin liegt, dass sich das dynamisch Erhabene mit dem Anblick der ersteren verbindet. Eine blossе Länge, wie unabsehlich sie auch sei, hat gar nichts Furchtbares an sich, wohl aber eine Höhe, weil wir von dieser herabstürzen können. Aus demselben Grunde ist eine Tiefe noch erhabener als eine Höhe, weil die Idee des Furchtbaren sie unmittelbar begleitet. Soll eine grosse Höhe schreckhaft für uns sein, so müssen wir uns erst hinaufdenken und sie also in eine Tiefe verwandeln“. Dem können wir im Allgemeinen zustimmen, doch darf man diese Bestimmungen nicht als erschöpfend ansehen, es sprechen die verschiedenen Verhältnisse immer mit. Tritt man in ein enges Thal, welches von hohen Bergen umschlossen ist, so hat man das Gefühl, als ob die Berge über einem zusammenstürzen könnten; den Reiz zum Hinaufklettern wird ein Berg verursachen, dessen abschüssige Form dem Klimmenden viel Widerstand entgegensetzt, er reizt die Kraft; sind seine Linien sanft geschwungen, so wirkt er ruhig erhebend²⁾).

Die Betrachtung über die Grössenverhältnisse kann man als Erläuterung zu Kant ansehen, wesentlich Neues in aesthetischer Hinsicht bringen sie nicht.

Wenn Helmsen³⁾ meint, dass durch die Bemerkung Schillers: „Zu den objektiven Bedingungen des Mathematisch-Erhabenen gehört für's erste, dass der Gegenstand, den wir dafür erkennen sollen, ein Ganzes ausmache und also Einheit zeige;“ auf das Erhabene der Zahl oder Grösse unversehens ein Schimmer von Objektivität falle, den Kant nirgends habe einschlüpfen lassen, so betrachte ich auch dies nur wieder

¹⁾ vergl. Vischer §. 93.

²⁾ vergl. Vischer §. 91.

³⁾ Helmsen: „Schiller's Ansichten über Schönheit und Kunst im Zusammenhange gewürdigt.“ S. 21.

als eine Erläuterung zu Kant, die Sache selbst findet sich bei ihm. Z. B. § 26: „Die Grösse, die aufgefasst wird, mag soweit angewachsen sein als man will, wenn sie nur durch die Einbildungskraft in ein Ganzes zusammengefasst werden kann“. Natürlich muss Veranlassung zur Zusammenfassung vorhanden sein, und diese liegt im Objekt. Wenn ferner die Art von Bestürzung des Zuschauers, der zum ersten Male die St. Peterskirche betritt, erklärt wird als „ein Gefühl der Unangemessenheit seiner Einbildungskraft für die Ideen eines Ganzen, um sie darzustellen, worin die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht“, so liegt doch die Veranlassung im Grunde darin, dass die St. Peterskirche eine Einheit ist. Auch stimme ich nicht bei, dass man bei den Worten Schillers: „Ohne das Erste (Einheit des Gegenstandes) würde die Einbildungskraft gar nicht aufgefordert werden, eine Darstellung seiner Totalität zu versuchen, ohne das Zweite (Unmöglichkeit der Zusammenfassung) würde ihr dieser Versuch nicht verunglücken können“ durchaus an die Incognenz von Bild und Idee, an das Hinausragen dieser über jenes erinnert werde. (Ebend. S. 21). Zwischen beiden Auffassungen bleibt ein principieller Unterschied.

In dem Aufsatz: „Ueber das Pathetische¹⁾“ nennt Schiller als letzten Zweck der Kunst die Darstellung des Uebersinnlichen. Die tragische Kunst bewerkstelligte dies dadurch, dass sie uns den moralischen Widerstand gegen den Affekt versinnliche.

Müssen wir auch den moralischen Gegensatz als etwas Positives bezeichnen, so werden wir doch nicht irre gehen, wenn wir Schiller vorwerfen, dass er nur das negativ Pathetische behandelt habe. Er spricht nur von dem Kampfe mit dem Affekt, hebt aber nicht hervor, dass auch Affekt sich dem moralischen Widerstand beigesellen kann. Kant hatte hierin schon einen Fingerzeig gegeben, da er den Enthusiasmus für die Idee des Guten mit Affekt erklärte.²⁾ Die

¹⁾ B. XI, S 383.

²⁾ Vgl. Vischer §. 110, wo bereits auf dieses Verhältniss hingewiesen ist.

schmelzenden Affekte schliesst Schiller ebenso wie Kant aus und hält auch alle höchsten Grade unter der Würde tragischer Kunst. „Das Pathetische ist nur aesthetisch, insofern es erhaben ist.“ (XI, S. 389.)

Einen grossen Theil der Schrift nimmt die Untersuchung in Anspruch, wie das moralische vom aesthetischen Wohlgefallen zu unterscheiden sei. Kant erklärt kurzweg in Bezug auf den Enthusiasmus, dass er, da jeder Affekt blind sei und eine Bewegung des Gemüths hervorrufe, welches unvermögend mache, freie Ueberlegung der Grundsätze anzustellen, um sich danach zu richten, auf keinerlei Weise ein Wohlgefallen der Vernunft verdiene, aesthetisch gleichwohl erhaben sei, weil er eine Anspannung der Kräfte durch Ideen sei. Schiller giebt den Unterschied so: „Ein erhabenes Objekt bloss in der aesthetischen Schätzung ist schon derjenige Mensch, der uns die Würde der menschlichen Bestimmung durch seinen Zustand vorstellig macht, gesetzt auch, dass wir diese Bestimmung in seiner Person nicht realisirt finden sollten. Erhaben in der moralischen Schätzung wird er nur alsdann, wenn er sich zugleich als Person jener Bestimmung gemäss verhält, . . . wenn nicht blos seiner Anlage, sondern seinem wirklichen Betragen Würde zukommt¹⁾. Dem können wir im Ganzen beistimmen; wenn es dagegen heisst: „Aus diesem allen ergibt sich denn, dass die moralische und aesthetische Beurtheilung, weit entfernt, einander zu unterstützen, einander vielmehr im Wege stehen, weil sie dem Gemüth zwei ganz entgegengesetzte Richtungen geben²⁾; denn die Gesetzmässigkeit, welche die Vernunft als moralische Richterin fordert, besteht nicht mit der Ungebundenheit, welche die Einbildungskraft als aesthetische Richterin

¹⁾ Sch. W. XI, S. 403.

²⁾ Vgl. „Ueber den moral. Nutzen aesthet. Sitten“: „In aesthetisch verfeinerten Seelen ist noch eine Instanz mehr, welche nicht selten die Tugend ersetzt, wo sie mangelt und da erleichtert, wo sie ist. Diese Instanz ist der Geschmack. Der Geschmack befreit das Gemüth . . . und indem er den ersten und offenbaren Feind der sittlichen Freiheit entwaffnet, bleibt er selbst nicht selten als der zweite noch übrig.“ Sch. W, S. 274.

verlangt;“ (Sch. W. XI, S. 409) so kann man wohl zugeben, dass aesthetisches Wohlgefallen die Strenge der moralischen Beurtheilung leicht beeinflusst; dass ferner der tragische Held nicht ein blosses Opfer des Schicksals sein darf, sondern an einem Fehl zu Grunde gehen muss; dass sich aber moralische und aesthetische Beurtheilung im Wege stehen müssten, ist nicht zuzugeben, man denke nur an das Tragische bei Vischer; und sollte z. B. Sokrates, als sittliches Ideal in einer Tragödie, nicht moralisch und aesthetisch zugleich befriedigen können? Schillers Motivirung endlich ist durchaus nicht stichhaltig. Kennt doch schon Kant eine Vereinigung des Moralischen und Aesthetischen: „Aber selbst Affektlosigkeit eines seinen unwandelbaren Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist, und zwar auf weit vorzüglichere Art erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft zur Seite hat.“ (Anm. § 29.) Doch scheinen andere Bemerkungen bei Schiller eher das Richtige zu treffen z. B.: „Selbst von den Aeusserungen der erhabensten Tugend kann der Dichter nichts für seine Absichten brauchen, als an denselben der Kraft gehört,“ (Sch. W. XI, S. 409) . . . und ferner: „In aesthetischen Urtheilen sind wir nicht für die Sittlichkeit an sich selbst, sondern blos für die Freiheit interessirt, und jene kann nur insofern unserer Einbildungskraft gefallen, als sie die letztere sichtbar macht.“ (Sch. W. XI, S. 313.) Immerhin bleibt auch hier noch Manches unbeantwortet.¹⁾ Weiter heisst es: „Dort (Moral) stellen wir das sinnlich beschränkte Individuum und pathologisch-afficirbaren Willen dem absoluten Willensgesetz und der unendlichen Geisterpflicht, hier hingegen stellen wir das absolute Willensvermögen und die unendliche Geistergewalt dem Zwange der Natur und den Schranken der Sinnlichkeit gegenüber.“ Vielleicht ist es auch richtig zu sagen: wir stellen uns das erhabene Subjekt so unendlich vor, dass es dem absoluten Willensgesetz Genüge leisten könnte. Wie das erhabene Objekt der Natur sich zum sinnlichen All, so

¹⁾ Vgl. Vischer § 137—139.

scheint das erhabene Subjekt sich zum geistigen All zu erweitern. Auf diese Weise würde eine Vereinigung der beiden obigen Bestimmungen möglich sein. Doch gilt dies nur für gewisse Stufen. Dass Schiller dies nicht streng im Auge behalten hat, scheint daran Schuld zu sein, dass man den Eindruck gewinnt, als ob Manches sich widerspreche. Es ist schon von Schasler darauf hingewiesen § 327; wir können ihm nur beistimmen, wenn er sagt: „Was Schiller reflektirend über den Gegensatz zwischen aesthetisch und moralisch beibringt, kann nur wenig befriedigen, desto mehr aber seine praktischen Folgerungen daraus, oder vielmehr nicht daraus“ (S. 641).

Auch in der Abhandlung: „Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“ sucht Schiller jene Bestimmungen festzustellen. Das Bemerkenswerthe ist schon von Schasler (§ 327) hervorgehoben. Ich will nur erwähnen, dass, wenn Schiller sagt: „Nie darf es uns lebhaft werden, dass dieser Richard III., dieser Jago, dieser Lovelace Menschen sind; sonst wird sich unsere Theilnahme unausbleiblich in ihr Gegentheil verwandeln“, wir darin Grund finden, Vischer beizustimmen, wenn er behauptet, dass Schiller in Wahrheit nur das subjektiv Erhabene behandle; (§ 113) denn sonst hätte er von einer letzten Zweckmässigkeit, welche er selbst andeutet, sprechen müssen, welche über den Bösewicht hereinbrechen kann, und die uns am Schlusse versöhnt und unser Gefühl bei Betrachtung des Bösewichts stetig begleitet. Aehnlich spricht er in der Abhandlung: „Ueber die tragische Kunst“: „Ein Dichter, der sich auf seinen wahren Vortheil versteht, wird das Unglück nicht durch einen bösen Willen, . . . sondern durch den Zwang der Umstände herbeiführen. Entspringt dasselbe nicht aus moralischen Quellen, sondern von äusserlichen Dingen, die weder Willen haben, noch einem Willen unterworfen sind, so ist das Mitleid reiner.“ (Sch. W. XI, S. 442.) Man vergleiche hiermit die dritte Form des Tragischen bei Vischer (§ 139).

Schiller hat durch diese und ähnliche Aeusserungen, wie: „in aesthetischen Urtheilen sind wir blos für die Freiheit

interessirt“ sich neben anderen den Vorwurf zugezogen, dass er sich ein Ideal tragischer Darstellung construirt, dem eine ganze flache und rohe Auffassung des Schicksals entspreche.¹⁾ Zur Bestätigung wird Solger angeführt: „In der Tragödie nun, meinte man, sei der Andrang einer rohen Naturgewalt gegen die Freiheit des Willens geschildert. Es ist dies eine ganz prosaische Ansicht. Die Freiheit des Willens beruht danach bloss auf der Erscheinung, dass wir selbständige Wesen sind, die wollen können. Unser moralischer Werth liegt vielmehr darin, dass wir alles Wirken in uns als Wirken der Idee, des Göttlichen ansehen.“ Durch den unmittelbaren bewussten Ausdruck Schiller's erscheint im Ganzen zwar der Mensch vom Schicksal losgelöst und auf sich allein gestellt, so dass alles, was sich seiner moralischen Freiheit entgegenstellt, nur das Recht' habe, zertreten zu werden; allein im Sittengesetz ist ja wenigstens der Sache nach ein Zusammenhang mit dem Absoluten gegeben. Und wenn K. Fischer sagt²⁾: „Tragisch ist der Mensch, der seiner Pflicht die Neigung, seinem sittlichen Zwecke sich selbst aufopfert“, so liegt darin implicite, dass der seinem sittlichen Zwecke sich aufopfernde Mensch etwas über sich (das Sittengesetz, das Absolute) anerkennt. Aber man lese nur folgende Stelle: „Aber auf der höchsten und letzten Stufe, welche der moralisch gebildete Mensch erklimmt, und zu welcher die rührende Kunst sich erheben kann, löst sich auch dieser, und jeder Schatten von Unlust verschwindet mit ihm. Dies geschieht, wenn selbst diese Unzufriedenheit mit dem Schicksal hinwegfällt und sich in die Ahndung oder lieber in ein deutliches Bewusstsein einer teleologischen Verknüpfung der Dinge, einer erhabenen Ordnung, eines gütigen Willens verliert. Dann gesellt sich zu unserem Vergnügen an moralischer Uebereinstimmung die erquickende Vorstellung der vollkommensten Zweckmässigkeit im grossen Ganzen der Natur, und die scheinbare Verletzung derselben, welche uns in dem einzelnen Falle Schmerzen

¹⁾ Helmsen S. 21.

²⁾ Kuno Fischer: Schiller als Philosoph, S. 53.

erweckte, wird bloss ein Stachel für unsere Vernunft, in allgemeinen Gesetzen eine Rechtfertigung dieses besonderen Falles aufzusuchen, und den einzelnen Misslaut in der grossen Harmonie aufzulösen.“ (Ueber die tragische Kunst, XI, S. 444).

Die Hauptfragen, welche wir am Schluss des ersten Abschnittes hervorhoben, bleiben auch bei Schiller noch offen. Zwar geschieht ihrer Erwähnung in einzelnen Andeutungen, und sie werden auch beantwortet — ich erinnere nur an das Idealschöne und an die Schlussstelle — aber die Antwort kam verfrüht, sie kam vom Genius, nicht von der Wissenschaft. Ich will nicht darüber streiten, ob überhaupt auf kritischer Grundlage die Tragoedie eine im ganzen befriedigende Lösung finden konnte, was von vielen Seiten bezweifelt wird, mir aber nicht unmöglich erscheint; soviel ist gewiss: Schiller hat sie als Kantianer nicht gegeben, er hat sie als genialer Denker geahnt. Und darin liegt sein hauptsächlichstes Verdienst, darin sein Fortschritt über Kant, dass er überall Samenkörner ausgestreut hat, die späteren Geschlechtern ihre Früchte brachten.



III.

Vischer baut die metaphysische Grundlage seiner Aesthetik auf den Principien Hegel'scher Philosophie auf und wendet in der Durchführung seines Systems die dialektische Methode an. Er schickt in seiner Einleitung voraus, dass das Schöne weder theoretisch noch praktisch, sondern beides zugleich ist, also über diesen Gegensätzen steht: es hat seinen Platz in der Sphäre des absoluten Geistes. Dieser theilt sich selbst wieder dreifach: nämlich in Kunst, Religion und Philosophie, oder wie Vischer von Hegel abweichend will: in Religion, Kunst und Philosophie. Diese Aufeinanderfolge ergibt sich so: „Der absolute Geist wiederholt die Theilung in Subject und Object, aber so, dass das Object das eigene, selbsterzeugte Gegenbild des vom absoluten Gehalte durchdrungenen Subjects ist;“ je vollkommener nun das Gegenbild dem absoluten Gehalte des Subjects entspricht, und je freier das Subject seinem Object gegenüber steht, um so höher die Stelle in dieser Rangordnung.

In der Religion wendet sich das Subject, unbefriedigt von der Einseitigkeit und Disharmonie des Endlichen zum Uebersinnlichen. Diese Erhebung tritt zunächst auf in der Form des religiösen Gefühls. Hier ist das Gegenbild wesentlich ein inneres, es bleibt mit dem Subjecte verwachsen und kommt nicht zu klarer Gestaltung; es soll das Unendliche sein und ist doch nur das Subject selbst.

In der Kunst hingegen gestaltet sich das Gegenbild konkreter; dadurch scheint es zwar mehr in die Sinnlichkeit gerückt zu sein und niedriger zu stehen als in der Religion, aber in dieser war ja auch der absolute Gehalt verendlicht; dadurch vielmehr, dass das Subject das Gegenbild klarer und schärfer von sich ablöst, erkennt es sich als den Urheber

und sieht in dem Bilde, wenn auch nicht voll und ganz, seinen absoluten Gehalt objectivirt. Die Unklarheit, in welcher in der Religion das Absolute erschien, liess den Schein bestehen, als ob das Gegenbild das Absolute sei; durch die Klarheit aber, mit welcher die Kunst das Absolute versinnlicht, wird offenbar, dass dasselbe im Kunstwerke nicht erschöpft ist, nur dadurch wird dem Denken die Bahn eröffnet, hinter dem Schein das Wahre zu suchen. Und hier vermittelt sich der Uebergang zur Philosophie.

Es ist die Aufgabe der Metaphysik des Schönen, den Begriff des Schönen in seiner reinen Allgemeinheit zu entwickeln. Dieser reine Begriff mit seinen nothwendig zusammengehörigen Momenten, zwar in seiner Reinheit eine Abstraction der Wissenschaft, bildet den Grund und Inhalt seines objectiven Daseins.

Das einfach Schöne.

§ 10—14.

Die absolute Idee bildet den Ausgangspunkt. Die absolute Idee ist die Einheit aller Gegensätze, welche in dem Gegensatze von Subject und Object gipfeln. Die höchste Einheit des Subjects und Objects ist auf keinem einzelnen Punkte der Zeit und des Raumes wirklich; die absolute Idee hat nur Wirklichkeit in einem endlosen Bewegungsprocess und im zusammenfassenden Geiste des Denkenden. Dies gilt auch von den einzelnen Ideen, in welche die absolute Idee sich auseinanderlegt.

„Das Gesetz des Ausgangs vom Unmittelbaren zum Vermittelten, welches alle Sphären des Geistes beherrscht, fordert mit Nothwendigkeit, dass auch die absolute Idee, welche in entsprechender Wahrheit nur durch die Vermittelung des Denkens zu begreifen ist, zuerst in der Form der Unmittelbarkeit oder der Anschauung vor dem Geiste auftrete.“

Unmittelbar war zunächst die Religion und ihr gegenüber der Standpunkt der Schönheit schon ein vermittelter. Mit der Philosophie verglichen, erscheint hingegen die Kunst als unmittelbar, und dieses Verhältniss wird hier zunächst betont.

Obigem Gesetz entsprechend erzeugt sich dem Geiste der Schein, dass ein Einzelnes in der Begrenzung von Raum und Zeit Daseiendes seinem Begriffe schlechthin entspreche, dass also in ihm zunächst eine bestimmte Idee und dadurch mittelbar die absolute Idee vollkommen verwirklicht sei.“ Es ist Schein insofern nichts Wirkliches seinem Begriffe schlechthin entspricht, es ist aber nicht blosser Schein, insofern die absolute Idee sich in der Gesamtheit der Erscheinungen verwirklicht; „es ist inhaltvoller Schein oder Erscheinung. Diese Erscheinung ist das Schöne. Es ist ein sinnlich Einzelnes, das als reiner Ausdruck der Idee erscheint, so dass in dieser nichts ist, was nicht sinnlich erschienen und nichts sinnlich erscheint, was nicht reiner Ausdruck der Idee wäre. Es unterscheiden sich also drei Momente: die Idee, die sinnliche Erscheinung und die reine Einheit beider.“

A. Die Idee.

(§ 15—29).

Die Idee, welche im Schönen dargestellt wird, ist immer eine bestimmte. Auch die Religion kann der Kunst das höchste Ideal nur durch Trennen in Besonderheiten: Götter oder Mehrzahl von Personen in der Gottheit, Engel u. s. w. übermitteln, denn die konkreten Gestalten der Kunst können Allgemeines nur im Besonderen darstellen. Jede bestimmte Idee hat Theil an der absoluten Idee, also wird das einzelne Schöne mittelbar auch von der absoluten Idee durchdrungen. Die Idee ist streng zu unterscheiden vom abstrakten Begriff. Abstrakte Begriffe heben bloss Momente hervor, drücken einzelne Beziehungen aus, erschöpfen aber nicht ein selbstständiges, lebendiges Wesen. Erst die Idee, in welcher alle Widersprüche aufgehoben sind, ist Einheit von Natur und

Geist und als solche Urquell des Lebendigen. Das Schöne, dem die Idee wesentlich ist, beginnt erst im Reiche des Lebens.

Idee ist Gattung (*εἶδος*) im objectiven Sinne. Ihre Verwirklichung bildet eine Stufenfolge vom Niederen zum Höheren, sie beginnt mit Wesen, in denen die bewusstlose Natur wirkt und endigt mit dem selbstbewussten Menschen. Je näher eine Stufe der Menschheit, desto grösser die Schönheit; der tiefste Gehalt des Schönen zeigt sich in der selbstbewussten Persönlichkeit des Menschen, auf ihn als auf das Endziel weisen die vorhergehenden Stufen hin.

Die einzelne Persönlichkeit tritt aus ihrer Grenze heraus und vereinigt sich mit Anderen, um gemeinsam die sittlichen Zwecke des Geistes zu realisiren. Die Ideen, die grossen sittlichen Mächte in dieser Gemeinsamkeit, können insofern noch Gattungen genannt werden, als sie sich zu engeren Sphären -- den einzelnen Ständen und Persönlichkeiten -- als ihren Arten besondern. Auf höchster Stufe stellt sich also die Idee, als der sich verwirklichende sittliche Zweck, als das Gute dar, und das Schöne fällt somit seinem Gehalte nach mit dem Guten zusammen.

Das Schöne soll diesen höchsten Gehalt in einem Einzelnen zur unmittelbaren Anschauung bringen. Nun scheint es, als ob die Religion ihr diesen Gehalt schon geformt übermitteln könnte. Die Religion glaubt zwar in Gott oder Göttern, überhaupt in einzelnen Wesen die Idee konkrescirt zu besitzen; aber indem sie diesen Wesen Eigenschaften, wie unzeitlich, allgegenwärtig u. s. w. beilegt, hebt sie dieselben als Einzelne auf. Religion und Schönheit sind verwandt, indem beide die absolute Idee als in einem Einzelnen verwirklicht zu besitzen scheinen. Stoff empfängt das Schöne von der Religion, indem sie das Geglaubte nicht als bereits geformten Gegenstand, sondern als Motiv zur Darstellung erhält. Versteht man ferner unter Wahrheit den reinen Gehalt der sich verwirklichenden Idee selbst, abgesehen von seinem Erfasstsein durch abstrakte Begriffe, so fällt das Schöne mit dem Wahren zusammen.

Demnach ist bis jetzt das Schöne mit der Religion, dem Guten, dem Wahren identisch.

B. Das Bild.

(§ 30—40.)

Ein Unterschied wird eintreten, wenn das Schöne die früher aufgestellte Forderung erfüllt: die Idee in einem sinnlichen Einzelwesen erscheinen zu lassen. „Dies Wesen heisst Bild im Sinne eines Gebildes, das ein Individuum der je im vorliegenden Falle den Gehalt des Schönen abgebenden bestimmten Idee oder Gattung ist.“ Die Zufälligkeit bei der Entstehung und im Leben der Individuen bedingt eine unendliche Verschiedenheit der Individuen einer und derselben Gattung. Daraus folgt, dass man keine bestimmte Regel als Masstab für die Schönheit von Individuen abziehen kann, vielmehr wird es wesentlich sein, die spezifische Art festzustellen, in welcher Gattung und Zufall sich im schönen Individuum durchdringen.

C. Die Einheit der Idee und des Bildes.

(§ 41—69.)

Um die Nothwendigkeit der Aufhebung der Zufälligkeit zu begreifen, muss zuerst das Verhältniss zwischen der Idee und dem der Gattung angehörenden Individuum erörtert werden. Dem reinen Begriff nach ist die Einzelheit der erfüllte Inbegriff des Allgemeinen und Besonderen; sie stellt die Gattung dar durch die Mitte des Besonderen. Diese Verwirklichung im empirischen Stoff bedingt zwar Trübungen, die selbst bis zu blinder Vernichtung führen, doch werden diese Störungen im ewigen Verlaufe wieder aufgehoben durch eine unendliche Ergänzung. Diese Art der Aufhebung genügt aber dem Schönen, das die Wirklichkeit der Idee in einem Einzelnen fordert, nicht, es muss vielmehr der unendliche Verlauf als in einem Punkte zusammengedrängt erscheinen, so dass sich uns gleichsam ein Zukunftsbild der Vollkommenheit darstellt. Dieses vollkommene Individuum

wird also dem störenden Zufall enthoben erscheinen und zwar, indem es nicht seiner inneren Struktur und Mischung nach, sondern nur nach seiner Totalwirkung, wie sie auf der Oberfläche erscheint, in Betracht kommt. „Es kommt nur darauf an, wie der Körper aussieht, er ist umgewandelt in reinen Schein;“ er ist reines Formwesen.

Hieraus folgt auch der Unterschied zwischen dem Schönen und Guten. Dem Guten ist das Sollen wesentlich, die Idee ist fortwährend thätig im widerstrebenden Stoff sich durchführen; im Schönen aber erscheint die allgemeine Harmonie als vollendet in einem Einzelnen. Ferner wird jetzt auch der Unterschied des Schönen von der Religion deutlich: In der Religion konnte das Subject die Vorstellung seines Objects nichts klar von sich ablösen, es war durch das Gefühl eng mit ihm verwachsen; „der Schein in der Religion ist ein unfreier.“ Blieb hier der Widerspruch bestehen, dass ein Einzelnes absolut sei, so macht das Schöne diese Verwechslung unmöglich, indem es seinen Gegenstand sich scharf begrenzt gegenüber hat. Der Schein im Schönen ist ein freier.

Was nun schliesslich das Verhältniss zwischen dem Schönen und Wahren betrifft, so ergibt sich aus dem Bisherigen, dass das Wahre, im obigem Sinne, darum noch nicht schön ist, das Wahre aber, in dem engeren Sinne von Erkenntniss, ist nicht schön.

Der subjective Eindruck des Schönen.

(§ 70—81.)

Es liegt in dem Begriffe Erscheinung, dass sie für Jemand da ist; also wird das Schöne geschaut und zwar von einem Subjecte. In diesem ist das Sinnliche, was reine Form des schönen Gegenstandes war, als Organ vorhanden. Zuerst wird der Gegenstand sinnlich erfasst, aber bald eilt der Geist der Idee, welche aus der Erscheinung spricht, entgegen, und so ist das Sinnliche die reine Mitte, welche harmonisch von dem Geiste des Objects und Subjects durchdrungen wird.

Das Schöne im Widerstreit seiner Momente.

(§ 82 — 83.)

Wie in jeder wahren Einheit der Gegensatz sich geltend macht, so tritt auch innerhalb des Schönen ein Gährungsprocess ein, indem die Idee, als die wesentlich selbstständige Seite des Ganzen, aus der ruhigen Einheit mit dem Bilde heraustritt und diesem, als dem Endlichen, ihre Unendlichkeit entgegenhält. Dieser erste Widerstreit ist das Erhabene.

A. Das Erhabene.

(§ 84 — 88.)

Im Erhabenen tritt die Idee in ein negatives Verhältniss zur Gegenständlichkeit und scheint dadurch sich in das Absolute zu verlieren, dem gegenüber jede unmittelbare Existenz als nichtig verschwindet. „Allein die Idee ist nur in ihren Individuen als vollendet zur Erscheinung gebracht. Daher ist im Erhabenen das Eine Individuum zugleich als wesentliche Erscheinung der Idee und zugleich verschwindend gegen ihre Allgemeinheit gesetzt: Dies ist ein Widerspruch und dieser Widerspruch ist das Erhabene.“ Um die Uebermacht der Idee zu erkennen, muss ein Vergleich möglich sein mit umgebenden Gegenständen, in denen Idee und Erscheinung noch in ruhiger Einheit sind. Tritt der Fall ein, dass die umgebenden Gegenstände gegen die in dem schlechthin gross erscheinenden Gegenstände wirkende Idee verschwinden, während der erhabene Gegenstand noch ein ausreichender Träger für die Idee zu sein scheint, so ist dies das positiv Erhabene, verschwindet aber auch der erhabene Gegenstand trotz seiner Grösse gegen die Idee, so haben wir das negativ Erhabene. Eigentlich ist aber auch die Negation in der ersten Form. Das Erhabene ist ein Akt der thätigen Idee, welche ihre Macht nicht nur auf die Umgebung erstreckt, sondern auch die Grenzen ihres Trägers als eines sinnlich Begrenzten selbst ausdehnt und zwar soweit, dass sie die Idee nicht mehr fassen können, wodurch die zweite Form eintritt.

Was den obigen Widerspruch anlangt, dass das Erhabene im Begrenzten bleibe und doch auch darüber hinausgehe, so stellt er sich in der erhabenen Erscheinung dar, indem diese der Form theilweise folgt und doch so abweicht, dass sie in das Unbestimmte zu verschwinden scheint; oder aber indem sie die Form im Ganzen beibehält, aber so, dass die untergeordneten Einzeltheile verschwinden. Hier muss noch das Verhältniss zur Umgebung kommen, da sonst derselbe Gegenstand noch schön genannt werden könnte. „In beiden Fällen aber ist der Gegenstand dunkel und Dunkel ist Merkmal aller Erhabenheit.“

In der Lehre vom Schönen war nicht unterschieden zwischen sinnlicher und geistiger Schönheit, im Erhabenen aber stehen diese Gegensätze negativ gegen einander, und es ist ein Erhabenes der Natur und des Geistes zu unterscheiden.

a. Das objectiv Erhabene.

(§ 89—90.)

Es könnte fraglich erscheinen, ob es überhaupt ein objectiv Erhabenes gäbe, da doch das negative Verhältniss der Idee zur Erscheinung erst durch das scheidende Selbstbewusstsein aufgefasst wird; aber es ist zu beachten, ob der Geist das Erhabene in die Erscheinung der Natur hineinlegt oder schon dort findet. „Es ist also der vorhandene Schein, als ob ein Erhabenes ausser dem selbstbewussten Geiste sei, zuerst einfach festzuhalten.“

„Alle Erhabenheit ist, mit dem Schönen verglichen, quantitativ. Es folgt zwar allerdings aus dem Wesen des Schönen, dass nicht die abstrakte Kategorie der Ausdehnung, sondern nur das Ausgedehnte von aesthetischer Wirkung sein kann; allein sobald die Qualität als solche in der aesthetischen Erscheinung sich geltend macht, so entsteht eine andere Form der Erhabenheit; die erste und unmittelbarste aber ist die im engeren Sinne quantitative Erhabenheit, wobei die Qualität nur beiläufig mitwirkt.“

α. Das Erhabene des Raums.

(§ 91—92.)

Die einfachste Form des quantitativ Erhabenen ist die Form des Ausser- und Nebeneinanderseins: der Raum. Das Erhabene des Raums ist entweder positiv oder negativ. Positiv, wenn der erhabene Gegenstand die umgebenden an Grösse übertrifft und ausserdem einem Versuche ihn zu messen widersteht, indem beim Fortschreiten des Messens die Zusammenfassung der Auffassung nicht folgen kann und zwar so, dass, was an neu aufgefassten Theilvorstellungen sich ansetzt, auf der anderen Seite verloren geht, wodurch der Gegenstand sich in's Unendliche zu dehnen scheint. Den Uebergang zum negativ Erhabenen bildet der Fall, wo ein Raum von Gegenständen erfüllt ist, deren Zahl unfassbar zu sein scheint. Sie wächst gleichsam immer fort und mit ihr der Raum scheinbar in das Unendliche. Dagegen nun scheint jeder bestimmte Raum zu verschwinden; durch welchen Widerspruch die ganze Kategorie der Räumlichkeit sich aufhebt. Doch darf dieser Widerspruch noch nicht als solcher zum Bewusstsein kommen. Das Gefühl der Nichtigkeit findet erst sein wahrhaftes Correlat in der Anschauung der eigentlich negativen Form des räumlich Erhabenen, der Leere. Sie wirkt theils drohend, „indem wir fürchten ein Unbekanntes aufsteigen zu sehen, das dem Raume angehört und doch nicht“, theils traurig, dass vergangen ist, was den Raum erfüllte; die Phantasie treibt ihr Spiel, sie lässt Geschlechter gehen und kommen, was da war, wird zur Geschichte, es bahnt sich der Uebergang zu

β dem Erhabenen der Zeit.

(§ 92—94.)

Positiv erscheint es, wenn ein Gegenstand so lange gedauert hat und dauern kann, dass sein Anfang und Ende in so ungewisse Fernen verschwinden, dass er unendlich erscheint. Wird aber das Gefühl erweckt, dass auch ein solcher vergänglich sei, so tritt die negative Form ein; auch das Dauerndste verhält wie ein Ton in der unendlichen Zeit.

Diese Nichtigkeit treibt das Gefühl, etwas zu suchen, was im Raume und der Zeit über beiden ist und findet

γ. Das Erhabene der Kraft.

(§ 95 – 102.)

Die Kraft dehnt sich aus in ihren Organen und erfüllt den Raum; indem sie sich aber wesentlich als Bewegung äussert, überwindet sie den Raum in der Zeit, der sie jedoch frei gegenüber steht, indem sie im Wechsel beharrt.

Ueberragt ein Gegenstand die umgebenden so an Kraft, dass trotz seiner Begrenztheit ein vergleichendes Messen seine Kraft nicht erschöpft, wodurch sie in das Unendliche wächst, so heisst er dynamisch erhaben. Die Vorstellung, dass sich die Kraft einmal vernichtend für die Umgebung und den Vorstellenden äussern könnte, wirkt aesthetische Furcht.

Die Qualität, die in das Quantitative aufgenommen ist, äussert sich aufsteigend zu verschiedenen Graden der Intensität, und dadurch wird ein verschiedenes Verhältniss der Kraft zu ihrem Organ bedingt: auf der untersten Stufe wirkt die Kraft des Stosses, und ist hier die quantitative Bestimmung der Masse wesentlich; auf einer höheren Stufe wohnt die Kraft im Organ, engverbunden mit der Masse, doch ist ihre Aeusserung nicht wesentlich durch die Grösse der Masse bedingt, immer aber ist es rückhaltslos wilde Bewegtheit; (das feurige Kampffross) „auf einer dritten Stufe sammelt sich die Kraft intensiv in der Tiefe und stellt sich sogar in ein umgekehrtes Verhältniss zu ihrem Organ, die Qualität überwiegt die Quantität;“ (kleines Organ und starke Wirkung z. B. Giftzahn der Schlange) doch liegt die Intensität bloss im Organe, ist noch nicht eine bewusste zurückgehaltene Kraft.

Das Verhältniss der Kraft zu ihrem Organ äussert sich nun auch in der Form auf doppelte Weise: „Entweder nämlich durchbricht die Kraft die Harmonie der Form, sei es, dass die ganze Gattung, sei es, dass ein Individuum der Gattung durch überwiegende Ausbildung der Kraft in ein-

zelen Gliedern ein Missverhältniss der Formen darstellt, wodurch einzelne derselben aus der ihnen durch das Ganze angewiesenen Unterordnung heraustreten und so die Einheit des Gebildes verkehren. Dies ist hässlich, und das hässliche ist im Schönen zulässig, wenn es furchtbar ist. Oder aber die Formen bewahren zwar ihre Harmonie, offenbaren aber, sei es durch den Ausdruck der Intensität, sei es durch proportionirte Ausdehnung, ausserordentliche Kraft.“ Die Aeusserung der Kraft braucht nicht immer in unmittelbarer Wirkung sich zu erschöpfen, sie kann auch an sich halten und, durch Pausen unterbrochen, wirken. Bei jedem Stoss steigt die Erwartung höher, es ist ein Gefühl, als ob die grösste Wirkung durch eine noch grössere aufgehoben werden könnte. Dies ist schon eine Bewegung zum Negativen hin, welches eintritt, wenn eine Kraft durch eine noch grössere zerstört wird. Nach der Zerstörung tritt Stille ein. Die hinterlassenen Spuren lassen eine Kraft ahnen, welche sich erneuern könnte, so dass nichts mehr verschont bliebe bei ihrem blinden Ausbruche. Auch Stille vor dem Ausbruche, wenn sie eine ungeheure Wirkung ahnen lässt, gehört hierher. Bei diesen Erscheinungen kommt das Gefühl über den Zuschauer, dass trotz ihrer Unendlichkeit die Kräfte endlich sind; es muss etwas sein, was über ihnen steht: „die Stille und Ruhe ist das Besinnen sowohl der Kraft als auch des Zuschauers auf sich. Zugleich mit der Kraft heben sich aber, weil sie in ihr als aufgehoben enthalten sind, alle Formen des objektiv Erhabenen auf.“ Das Subjekt wird inne, dass es seine Unendlichkeit den Gegenständen untergeschoben hat, nicht mehr Raum, Zeit und Kraft ist das Erhabene, sondern es selbst.

b. Das Erhabene des Subjekts.

(§ 103 — 104.)

So ist das objektiv Erhabene negirt vom Subjekt. Dieses ist jetzt, obgleich endlich in der Erscheinung, doch wahre Unendlichkeit, indem es sich als ideelle Einheit des Ich setzt; es handelt und äussert sich nach aussen und bleibt doch immer bei sich. Unter seinen Thätigkeiten fällt nur der

Wille in das Gebiet des Erhabenen, die Intelligenz bloss insofern, als sie in der Gesinnung und im Handeln Ausdruck findet.

Hat ein Subjekt eine anderen so überlegene Willenskraft, dass sie, obgleich begrenzt, in das Unbegrenzte zu steigen scheint, so erscheint es erhaben. Unendlich ist zwar der Wille in jedem Subjekt, und insofern ist alle Massbestimmung der Quantität aufgehoben, aber die Endlichkeit des Subjekts setzt sich bis in das Unendliche fort und bringt wieder Massbestimmungen herein, die sich zunächst als Naturgrundlage geltend machen. „Allerdings werden diese Unterschiede erst geistig, wenn sie der Wille zu den seinigen erhebt und frei setzt; er kann sie bis an eine Grenze noch überbieten: aber dadurch entstehen neue Massunterschiede.“ Die Freiheit in der subjektiven Erscheinung könnte schön heissen, wenn der Abstand von der Umgebung nicht wäre.

α. Das Erhabene der Leidenschaft.

(§ 105 — 106.)

Zunächst erscheint das Erhabene des Subjekts in unmittelbarer Form, als Naturkraft. Die Bewegung der Kraft geschieht zwar von innen heraus mit Bewusstsein, aber es kommt nur die blinde Kraftäusserung, abgesehen von ihrem Urheber in Betracht: die Leidenschaft. Sie ist wesentlich furchtbar und das Massenhafte von grosser Bedeutung. Ist sie aber habituell geworden, kann sie zwar auch noch furchtbar erscheinen, aber indem sie Alles auf ein einzelnes Objekt konzentriert, verliert sie den Boden der geistigen Allgemeinheit, sie erscheint der reinen Freiheit des Willens gegenüber dem Subjekte als Hässlichkeit. Reine Freiheit nun ohne die Fülle der Leidenschaft ist abstrakt, erst ihre beiderseitige Vereinigung wirkt aesthetisch.

β. Das Erhabene des bösen Willens.

(§ 107 — 109.)

„Falsche Vereinigung dieser Gegensätze entsteht dadurch, dass die Leidenschaft als unmittelbarer Wille des Subjekts verungeistigt in die Form der abstrakten Freiheit erhoben

und so der als Princip aufgestellte Eigenwille sich als allgemeiner und vernünftiger Wille behauptet. Diese Umkehrung der geforderten wahren Einheit ist das Böse.“ Es ist erhaben, wenn die Umgebung machtlos dagegen erscheint. Der Böse steht in erhabener Einsamkeit durch seine Stärke; durch falsche Metaphysik muss er die sinnliche Unterlage seines Handelns zum geistigen Princip zu erheben wissen. Diese Umkehrung kommt in seiner Persönlichkeit und in seinen Werken als wahre Hässlichkeit zur Erscheinung. Die aesthetische Wirksamkeit des Bösen würde aufhören, wenn der logische Grundirrtum seiner Verkehrtheit aufgedeckt würde, oder höchstens aesthetische Geltung behalten im Komischen. Aber die Furchtbarkeit des Bösen lässt den Zuschauer nicht zu dieser Betrachtung kommen, und unter dieser Bedingung ist die Hässlichkeit im Erhabenen berechtigt.

Wird der scheinbar vollendete Bösewicht von einem noch grösseren zermalmt, so tritt die negative Form des Erhabenen des bösen Willens ein. Die höchste Form der Negativität ist die, wo Ruhe und Stille nach grösstmöglicher Zerstörung noch unendliche Aeusserungen des bösen Willens ahnen lassen. Die Vertiefung in diesen Abgrund zeigt die innere Selbstzerstörung des Bösen und die Nothwendigkeit, dass der Wille des Subjekts sich mit dem allgemeinen und vernünftigen versöhne.

γ. Das Erhabene des guten Willens.

(§ 110—116.)

Stellt das Subjekt seinen Willen in den Dienst des allgemeinen und vernünftigen Willens, so zeigt es guten Willen. Das Subjekt als Einzelnes kann aber nur Eine sittliche Idee aus dem Kreise der allgemeinen sittlichen Idee zum Inhalt seines Strebens machen. Wird diese Idee der leitende Mittelpunkt für das Subjekt, ohne dass es jedoch dadurch an Vielseitigkeit verliert, so wird es dann erhaben zu nennen sein, wenn der Abstand von umgebenden schwächeren Subjekten so gross ist, dass es, obwohl einzelnes Subjekt, sich zum Gesamtsubjekt der Gattung zu erweitern

scheint. Das Messen aber der sittlichen Kraft geschieht im Kampfe unterstützt von der Leidenschaft. Der so mit der Leidenschaft vereinigte gute Wille heisst Pathos im positiven Sinne. Objektiv kann das Wort die allgemeinen Mächte bezeichnen, welche ihre Stätte haben in der Menschenbrust.

Die Wirkung des Pathos steigert sich, wenn es mit seinem Ausbruche noch zurückhält durch den verdoppelten Eindruck der Unendlichkeit. Diese negative Form in der positiven stellt sich im Pathos anders dar als im dynamisch Erhabenen, denn als geistige Macht hat das Pathos die Negation in sich und kann sich mit Bewusstsein ihrem Ausbruche entgegenstellen. Hieraus entwickelt sich die wirklich negative Form des sittlich Erhabenen: die scheinbar grösstmögliche sittliche Stärke des Pathos im positiven Sinne wird von einer noch höheren überboten. „Allein die Betrachtung wendet sich jetzt nicht auf das thätige Subjekt in diesem Verhältniss; denn das leitende Subjekt nimmt, da es die Negativität der geistigen Unendlichkeit in sich trägt, durch einen Akt der sittlichen Erhebung die zerstörende Macht mitten im Leiden, das ihm durch sie bereitet ist, in freier Anerkennung in sich herein, und nun mag das Leiden kommen, woher es mag, von der blinden Kraft, von der Leidenschaft, vom schwankenden, bösen, oder sittlich stärkeren Willen, das Subjekt erkennt es als gut an.“ Aber diese Seite würde uns zum Tragischen führen; verbleibt die Anschauung beim leidenden Subjekte, bei dem in seinem Leiden sich bewährenden sittlichen Willen, so haben wir das negativ Pathetische.

„Der Wille setzt dem eigenen Leiden die Unendlichkeit seiner Freiheit entgegen und wandelt die niederschlagende Bewegung in eine muthige um. Dieser Akt des negativen Pathos theilt sich in zwei Momente.“ Erstens: Das Leiden muss den ganzen Menschen aufwühlen, wenn das andere Moment seine Macht bewahren soll; zweitens: Die Freiheit bewährt sich, indem sie „dem Gefühl des Leidens seine Grenze setzt und es in Gefühl des Sieges aufhebt. Es kommt nun darauf an, ob die Freiheit gegen den niederschlagenden

Affekt des Leidens selbst einen Affekt erhebender Art zum Beistand hat, oder ob sie ihm in affektloser Strenge ihre abstrakte Unüberwindlichkeit entgegenhält. Die erste Form ist die schwächere, positive des negativ Pathetischen, die zweite die negative und stärkere.“ Die Festigkeit in Be-zwingung des Affekts heisst in ihrer Erscheinung Würde.

Bis jetzt ist das leidende Subjekt betrachtet, es muss nun die Quelle des Leidens in Betracht gezogen werden. Diese blieb oben unentschieden; die Natur der Sache zwingt dazu, sie ausser dem Subjekt in einem anderen stärkeren Subjekt zu suchen. So tritt eine unendliche Steigerung ein, und damit macht sich die Quantitätsbestimmung wieder geltend. Da nun unter Guten durch Selbstüberwindung die Feindschaft getilgt ist, so vereinigen sie sich, um gemeinsam das Sittliche zu vollbringen. Beides aber, sowohl dass über jedes sittlich erhabene Subjekt noch ein höheres vorgestellt werden kann, als auch dass das Gute mit der Anzahl der Subjekte an Macht wächst, zeigt die Begrenzung des Subjekts. „Der Widerspruch der Unendlichkeit und Endlichkeit im Subjekte, der Einzelheit desselben mit der Allgemeinheit seines zwar bestimmten sittlichen Pathos, sowie des letzteren mit dem Inbegriff aller sittlichen Ideen tritt in Kraft, und es wird offenbar, dass das Subjekt in seiner Erhabenheit mehr ist als es selbst.“

c. Das Erhabene des Subjekt-Objekts oder das Tragische.
(S. 117 – 129.)

Die niedere Form wird zwar als selbstständige beim Uebergang in eine höhere verneint, was aber Wahres an ihr ist, bleibt in seinem Bestand, jedoch nur als ein Mittel für die Thätigkeit der höheren Form. Trotzdem aber besteht die niedrigere Form neben der höheren fort und dient dieser als Sollicitation und Gegenstand. So ist das Erhabene zwar eine Gährung im Schönen, aber dieses geht nicht in jenes über, sondern es besteht ausser ihm als besondere Gestalt, freilich neben dem Erhabenen mit seinem höheren geistigen Gehalt als untergeordnete Form.

Die letzte Form des Erhabenen hat sich in ein Erhabenes aufgehoben, welches im guten Subjekt mehr als Subjekt ist. Es ist das Gemeinsame, was die Subjekte umschliesst und in ihnen thätig ist, die Mängel des einen durch die Vollkommenheit des anderen zu ergänzen. „Es ist eben darum kein einzelnes Subjekt, sondern eine reine, thätige Einheit, welche als unendliche Wechsel-Ergänzung der Subjekte sich als allgemeine Subjektivität oder als absolutes Subjekt ewig erzeugt.“ Diese Subjektivität, welche als höhere Form die niedere bis zum objektiv Erhabenen und Schönen herab beherrscht, kann sich nicht schlechtweg über ihren Naturgrund erheben, und dieser herrscht zunächst als strenge objektive Nothwendigkeit. Auf der anderen Seite aber herrscht in der Freiheit der Einzelnen, wie sie sich über den objektiven Lebensgrund erheben, die absolute Freiheit als eine sittliche Nothwendigkeit. Sie breitet sich in unterschiedene Kreise des sittlichen Lebens aus und bekommt ihren Inhalt, indem sie die Naturtriebe mit der Freiheit des Geistes durchdringt, welche dadurch die Grundlage zu Unterschieden der sittlichen Mächte bilden.

Die beiden Formen der Objektivität vereinigen sich durch einen Prozess der Bewegung zu einer Einheit. Diese unendliche Verkettung stellt sich dar als eine von einem absoluten Gesetz beherrschte Ordnung. Diese Ordnung ist zwar klar als Princip, ist aber nur wirklich in der fortlaufenden Bewegung und dem beschränkten Ausblicke des Einzelnen verborgen, also dunkel.

Schien das erhabene Subjekt sich über sich selbst zu erweitern, so tritt es jetzt als ein Sichselbstbeschränken des absoluten Subjekts auf; von diesem empfängt es seine Erhabenheit, das Subjekt ist sich mit allem Eigenthum seiner Erhabenheit diesem Hintergrunde schuldig. „Dies ist noch unwirkliche Schuld, Urschuld.“

Da es nun im Wesen des Subjekts liegt zu handeln, es selbst aber mit der Einzelheit behaftet ist, so stört es die Harmonie der objektiven Nothwendigkeiten, indem es bald auf Kosten der Naturgrundlage seine Freiheit objektivirt,

bald die Grenze seiner sittlichen Sphäre innerhalb der objektiven Freiheit überschreitet, also in entgegengesetztem Sinne handelt. Diese Verletzung ist wirkliche Schuld. Da es aber mit dieser bestimmten Beanlagung nicht anders handeln konnte, so ist es in diesem Sinne ebenso sehr unschuldig.

Die Verletzung muss das Subjekt selbst empfinden, denn der Hintergrund, welcher dadurch aufgeregt ist, zieht die Handlung in eine unabsehbare Folgenkette hinein, und die Verletzung rächt sich an dem Ruhestörer. Das Uebel, welches sich überall angesammelt hat, wird aufgestört, dadurch verkehrt sich der sittliche Zweck, das Mass des inneren Leidens des Subjekts ist unendlich.

Dieses ihm widerfahrende Leiden, obwohl innerlich unendlich, kann äusserlich aufhören, so dass das Subjekt sein Werk auszuführen vermag. Anerkennt es nun sein Leiden als Folge seiner Schuld und die Quelle des Leidens als gut, „so reinigt es sich und sein Werk und führt dieses nun nicht mehr nach seinem eigenen Sinne, sondern im Sinne des absoluten Ganzen als Werkzeug desselben durch.“

Das Subjekt kann aber auch sammt seinem Werke dem Leiden unterliegen; doch ist letzteres nicht schlechtweg untergegangen, das Werk als ein objektives überdauert das Subjekt und muss sich im Fortgange seiner Folgen von seiner Vereinzelung reinigen. Kommt nun dem untergehenden Subjekt die Gerechtigkeit seines Leidens und die reinigende Fortdauer seines Werkes zum Bewusstsein, so tritt volle Versöhnung ein, und das Subjekt lebt verklärt in dieser Verewigung fort. „Diese ganze Bewegung heisst das Schicksal oder das Tragische“.

In der ganzen Entwicklung zeigte sich, dass jede Form des Erhabenen über sich hinauswies, bis sie in das Tragische eingieng. Dieses geht nicht über sich selbst hinaus, die Bewegung des Hinausgehens aber erzeugt sich dadurch, „dass dies absolut Erhabene zuerst den ganzen Boden der auftretenden Erscheinungen als verborgene Macht einnimmt, hierdurch den Schein erzeugt, als wären diese das Subjekt der Erhabenheit, aber dann als hervortretende Macht sie in sich

selbst auflöst Das Tragische ist das Letzte, aber es ist auch das Erste, denn es ist in allem Erhabenen das Erhabene“.

Erkennt das Subjekt seine Erhabenheit als Ausfluss des Absoluten und sein Leiden als verdient an, so ist es ihm vergönnt, die gute Sache siegreich durchzuführen; doch bleibt immer noch der Schein bestehen, als sei das erhabene Subjekt wirklich das Erhabene. Die höhere Form tritt erst ein, wenn die Selbstständigkeit des erhabenen Subjekts wirklich negiert wird und damit das absolut Erhabene in seiner Majestät hervortritt.

α. Das Tragische als Gesetz des Universums.

(§ 130.)

Nach dem Gesetz des Aufsteigens vom Unmittelbaren zum Vermittelten tritt im negativ Tragischen das Sittliche in einer Form auf, in welcher „die nahe gelegte Möglichkeit einer Schuld und ihrer Strafe im Grunde bleibt“. Das einzelne Subjekt, welches mehr durch äusseren Glanz als durch Tugend hervorleuchtet, verfällt durch seine Urschuld dem allgemeinen Schicksal.

β. Das Tragische der einfachen Schuld.

(§ 131—134.)

„Das Subjekt überhebt sich, und die Urschuld geht durch den nothwendigen Akt der Freiheit in wirkliche Schuld über“. Die Schuld ist, wenn zunächst der Wille gut ist, einfach, d. h. es handelt sich nicht um einen sittlichen Konflikt, sondern dieses oder jenes sittliche Recht wird vom Subjekte in Folge seiner Individualität verletzt. Ausser dem guten Willen tritt nur das Böse noch als Organ und Objekt der Bewegung des Tragischen in den Vordergrund. Indem das Böse nur seine bösen Zwecke verfolgt, so ist seine That eine unvermischte, sie ist einfache Schuld.

Durch die Schuld des tragischen Subjekts werden auch andere Personen in Mitleidenschaft gezogen, und sie leiden, da die Schuld einfach ist, scheinbar unschuldig. Aber als Subjekte dürfen sie nicht reine Objekte der Schuld, blosse

Mittel sein; sie müssen vielmehr durch einen Fehl aus ihrer Tugend heraus dem tragischen Subjekte eine Blöße geboten haben. Leiden sie dafür unverhältnissmässig stark, so liegt entweder die Versöhnung in der nothwendigen Allgemeinheit des Todes, oder aber das Leiden wirkt, namentlich beim entwickelten Charakter, die innere Erhabenheit. Der aesthetische Zusammenhang ist um so einheitlicher, je mehr die Strafe als einfacher Gegenschlag zurückwirkt. Ist die Schuld von unbestimmter Art, aus momentanem Affekt oder Vergessenheit hervorgegangen, so kann die Strafe zufällig sein; ist sie von bestimmter Art, so erscheint die Strafe, welche die verletzten, obwohl nicht völlig unschuldigen Subjekte üben, als gerecht. Ueben sie die Strafe an einem Subjekte, von dem sie nicht verletzt sind, wofür sie ihrerseits wieder leiden müssen, so muss das Bewusstsein des Subjekts das Leiden mit seiner Schuld in Zusammenhang bringen. „Anerkennung des Zusammenhangs zwischen Schuld und Uebel wird immer gefordert; dieselbe kann aber eine freiwillige sein und das Subjekt sogar das äusserste Uebel selbst an sich vollstrecken, oder eine unfreiwillige, welche das Gewissen dem bösen Willen abnöthigt. Ist dieser der Mittelpunkt, so muss die äussere Zerstörung die reine Kehrseite der Selbstzerstörung darstellen“.

Die hier im sittlichen Zusammenhange gegebene Aufhebung des Zufalls genügt aber nicht, es muss die Schuld mit dem sittlichen Streben des Hauptsubjekts in einem Punkte zusammenfallen. „So ist sie nicht mehr irgend ein Verhältniss, sondern diejenige sittliche Macht, welche mit der anderen, die der Inhalt jenes Strebens ist, in innerer Einheit stände, wenn dieses Streben nicht schuldig wäre“. Es tritt schon eine reinere Form ein, wenn Subjekte, welche schuldig, mit Recht sich an ihrem Verletzer rächen, die höhere Form wird vollständig eintreten, wenn sie bei Ausübung der Strafe auf dieselbe Weise schuldig werden, wie das erste Subjekt.

γ. Das Tragische des sittlichen Konflikts.

(§ 135—139)

„Es rücken nunmehr die den tragischen Vorgang bewirkenden Subjekte in ein Verhältniss zusammen, dass sie so enge bindet, dass kein auffallender Eingriff des Zufalls Raum hat. Das Bindende ist . . . die sittliche Idee als Einheit eines Kreises sittlicher Mächte“. Nach dem aesthetischen Gesetze der Bewegung werden nun aus diesem Kreise bestimmte sittliche Mächte ausgefordert, welche entweder als Gegensatz in Einem Subjekte herrschen oder getrennt das Pathos zweier Subjekte ausmachen. „Unter diesen zwei Mächten steht die eine im Vorrecht gegen die andere, obwohl auch diese berechtigt ist“. Der sittliche Fortschritt nämlich hat ein Recht veraltete Formen zu zertrümmern, diese aber bestehen zu Recht, so lange an ihrer Stelle noch keine neuen geschaffen sind; doch ist das tiefere Recht, weil die sittliche Idee absolute Bewegung ist, auf jener Seite. Die Vertreter nun dieses Gegensatzes mögen sich ihrer gegenseitigen Berechtigung bewusst werden, es kann aber im bestimmten Falle nur Eins gethan werden. Durch die That des Einen aus seinem Pathos heraus wird das Pathos des Anderen verletzt und führt den Gegenschlag. Es thut, wie der erste, Unrecht im Recht, sie machen sich schuldig und erdulden das unendliche Leiden, dass geschieht, was sie wollten, aber dass auch geschieht, was dieses Gewollte verkehrt und aufhebt.

Die Negation ist in dieser Form des Tragischen die härteste, weil sie in das Innere selbst eindringt; indem aber nicht der Zufall wirkt, sondern Schuld und Strafe in dem Verhältniss der einzelnen Subjektivität zur absoluten streng begründet sind, ist diese Form auch die gerechteste, daher auch ihre Versöhnung die tiefste. Nach der objektiven Seite liegt sie darin, dass nicht nur die sittlich geforderten Thaten geschehen sind, sondern dass sie durch Bekämpfung ihrer Einseitigkeiten sich reinigend ihre Niederlage überleben werden; nach der subjektiven Seite hin darin, dass die Subjekte in gerechter Anerkennung ihrer Schuld den Hass der Liebe opfern. „Sie gehen zwar unter, aber in den sittlichen Ein-

klang, der über ihren Leichen schwebt, ist auch ihr vereinigt
Bild aufgenommen“.

Der subjektive Eindruck des Erhabenen.

(§ 140—146.)

War beim Anschauen des Schönen das Subjekt in ruhiger Einheit, so tritt beim Anschauen des Erhabenen ein anderes Verhältniss ein. Das zuerst sinnlich auffassende Subjekt wird in seinem Zusammengehen mit dem Gegenstande, da im Erhabenen die Idee negativ gegen das Sinnliche gesetzt ist, zunächst gewaltsam abgestossen. „Nun ist aber die Negation im Gegenstande zugleich Position und zwar nicht nur der Idee, sondern des individuellen Gebildes, das die Idee ebenso sehr enthält, als sie zugleich unendlich über es hinausgeht. Das Subjekt also, weil es im Gegenstande mit eingeschlossen ist, muss sich durch einen zweiten Akt erinnern, dass es selbst, wie dieser, Idee ist, die ihre begrenzte Gestalt setzt und überwindet: so wächst der Geist im Subjekte mit dem Geist im Objekte zusammen, und es entsteht eine durch Unlust vermittelte, also in ihrer Entstehung wesentlich bewegte Lust“. Der Eindruck des objektiv Erhabenen kann im Wesentlichen als Furcht bezeichnet werden. Dieser Form des Erhabenen war die wahre Unendlichkeit abgesprochen, sie wurde ihr vom Subjekte geliehen. Diese Täuschung kommt jedoch demselben noch nicht zum Bewusstsein, sondern auch seine wahre, geistige Unendlichkeit erscheint ihm wie eine sinnliche Macht, sie strömt mit dem Gegenstande in Eins zusammengeflossen in's Unendliche fort.

Das Erhabene des Subjekts erregte je verschiedene Gefühle der Unlust. Aus diesen erhebt sich das anschauende Subjekt zu dem Bewusstsein seiner eigenen, wahren Unendlichkeit und schliesst sich mit dem erhabenen Subjekt zusammen.

Das Tragische erregt zunächst durch den drohenden Hintergrund, der hinter dem erhabenen Subjekte steht, eine Furcht allgemeiner Art. Allein diese Furcht bleibt noch in Dunkel gehüllt, da der unendliche Abstand zwischen der

sittlichen Macht und dem von ihr durchdrungenen Subject, so lange dieses in dem Glanze seiner Kraftfülle dasteht, nur erst geahnt wird. „Die Unlust, die in der Furcht liegt, schliesst indessen bereits ein Gefühl der Lust in sich, indem sich der Zuschauer zugleich auf die Seite der Kraft schlägt, auf deren Entladung er gespannt ist. — Das Uebel bricht aus, die Furcht geht in Schrecken und Mitleid mit allen ihren Abstufungen über.“ So lange der Anblick bei dem Missverhältnisse des Leidens zur Schuld verweilt, existirt nur das Gefühl wahrer Unlust; allein im Fortgange verändert sich das Ganze. Die bedrohten Subjecte sind schuldig geworden, indem sie ihr Pathos mit der Einseitigkeit der einzelnen Subjectivität behafteten. Es tritt hervor, dass die sittliche Macht noch einen anderen Boden hat als das Subject; sie ist in der absoluten Idee aufgehoben. Der Zuschauer fühlt mit dem erhabenen Subjecte die allgemeine Schuld und auch das Leiden, und es erfasst ihn absolute Ehrfurcht vor der absoluten sittlichen Macht.

Nun stellt sich der Zuschauer auf Seite des ausübenden absoluten Subjects, und in diesem Gefühle des Zusammenhanges mit dem Absoluten verschwindet auch die Unlust, die als erste Stimmung in der Ehrfurcht liegt. Ist nun auch im angeschauten Subjecte die Anerkennung der Schuld vorhanden und dadurch das innere Leiden überwunden, so verdoppelt sich die Lust beim Anblick dieser Versöhnung. Auch die verletzten sittlichen Mächte werden nicht nur innerlich wieder in Einklang gesetzt, sondern es eröffnet sich auch die Aussicht, dass sie, sich von ihrer Einseitigkeit reinigend, ihren Untergang überdauern werden. Diese volle Lust nach voller Unlust gewährt nur die dritte Form des negativ Tragischen.

Wir haben zum Schluss noch Vischer im Verhältniss zu Kant und Schiller zu betrachten und hervorzuheben, in welchen Punkten er über sie hinausgegangen ist. Den Fortschritt Vischer's aber über jene beiden hinaus hervorheben heisst eigentlich nichts Anderes als das in Worte fassen, was schon in der Kritik über Kant und Schiller zwischen den Zeilen liegt; denn bei unseren Betrachtungen hatten

wir Vischer immer im Auge, und sein System war der Massstab, an dem wir massen.

Vischer hat nun vor allen Dingen vor Kant und Schiller den Vortheil, den ein streng gegliedertes und geschlossenes System bietet. Das Einzelne liegt hier nicht mehr gesondert neben einander, sondern es ist an bestimmter Stelle dem Ganzen ein- und untergeordnet. So haben wir das Schöne und Erhabene nicht mehr als unvermittelte Glieder neben einander, sondern sie sind in einer höheren Einheit zusammengefasst. Dadurch ist auch bedingt, dass das Erhabene nicht bloss subjectiv bestimmt ist, sondern das Subjekt ist als Ausfluss einer allgemeinen objectiven Vernunft gefasst. Hier ist es erst möglich das Tragische tiefer zu bestimmen. Kant konnte auf kritischem Standpunkte nicht leicht zu einer metaphysischen Begründung des Tragischen kommen und hat überhaupt den Versuch dazu nicht gemacht. Schiller, dem die Tragödie vor allem am Herzen lag, suchte als Anhänger Kant's das Tragische zu bestimmnn. Wir sahen aber, dass er im Grunde nicht über das subjectiv Erhabene hinausging, wo er es aber that, mussten wir es seinem Genius zuschreiben, dass er sich der philosophischen Fesseln des Kant'schen Systems entledigte; doch blieben es nur vereinzelt Aeusserungen. Das Verdienst, das Tragische sicher bestimmt zu haben, gebührt zunächst Hegel, es ist Vischer's Verdienst, die einzelnen Formen desselben genauer unterschieden zu haben. Dieses Lob der schärferen Grenzbestimmung gebührt ihm auch Kant und Schiller gegenüber; es bedarf dies keines Beweises, es genügt auf unsere Darstellung zu verweisen, aus welcher die schärfere und reichere Gliederung der Unterabtheilungen des Erhabenen bei Vischer ersichtlich ist.

So haben die Hauptfragen, welche Kant und Schiller offen gelassen hatten, bei Vischer ihre Beantwortung gefunden; den Ausstellungen aber, welche von Aesthetikern wie Zimmermann und Schasler gegen die Begriffsbestimmungen des Erhabenen bei Vischer gemacht sind, kann ich nicht beipflichten, halte sogar ihre Definitionen des Erhabenen für falsch.



FOURTEEN DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or
on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

2 Aug '56 HJ

REC'D LD

AUG 25 1956

13 May '64 M E

REC'D LD

MAY 18 '64 -4 PM
INTERLIBRARY LOAN

MAR 2 - 1990

UNIV. OF CALIF., BERK.
INTERLIBRARY LOAN

MAR 04 1993

UNIV. OF CALIF., BERK.

LD 21-100m-2, '55
(B139s22)476

General Library
University of California
Berkeley

YD042115

32372

B2792

Z7A8

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

